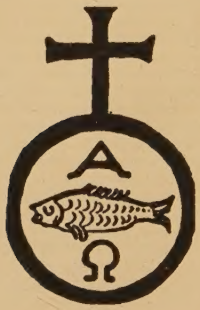
DER KATHOLISCHE GEDANKE

BV
4503
S65
1925
GTU
Storage

THEATINER VERLAG · MÜNCHEN

DER KATHOLISCHE GEDANKE



VERÖFFENTLICHUNGEN DES VERBANDES
DER VEREINE KATHOLISCHER AKADEMIKER
ZUR PFLEGE DER KATHOLISCHEN
WELTANSCHAUUNG

BAND XI

THEATINER-VERLAG MÜNCHEN-ROM

DAS EVANGELIUM ALS LEBENSFORM DES MENSCHEN

VON

P. DR. THADDAEUS SOIRON
O. F. M.

FRANCISCAN RESIDENCE
PHOENIX ARIZONA

Property of
CBF
Please return to
Graduate Theological
Union Library

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

1925

THEATINER-VERLAG MÜNCHEN-ROM

BV
4503
S65
1925

Imprimatur.

Dusseldorpii, 1. XII. 1924
Fr. Raymundus Dreiling, O. F. M.
min. prvlis.

Imprimatur.

Monachii, die 4. XII. 1924
I. V.
G. Degenbeck

Alle Rechte vorbehalten
Copyright 1925 by Theatiner-Verlag, A.-G., München

Vorwort

Vorliegende Vorträge wurden auf der Akademikertagung in Dresden vom 5. bis 12. September 1924 gehalten. Im ganzen unverändert wurden sie dem Druck übergeben. Der Rahmen, in dem sie geboten wurden, brachte es mit sich, daß die Auffassung von der Bildung und dem Sinn der Evangelien, die der Verfasser vertritt, nur kurz begründet werden konnte. Er hofft, in Kürze eine eingehende Arbeit über die Entstehung der Evangelien vorlegen zu können, die die wissenschaftliche Grundlage der hier angedeuteten Gedanken bieten wird.

Paderborn, den 1. Oktober 1924.

Der Verfasser.

Inhaltsangabe

Seite

Einleitung 1

I. Die Komposition der Evangelien 4

1. Die Tatsache der Komposition 4

2. Die Gesetze der Komposition 11

II. Der Sinn der Evangelien 28

1. Die messianische Frage 30

2. Die Frage nach dem Leben der neuen Gerechtigkeit . 35

3. Die Frage nach dem Recht der neuen Gerechtigkeit . 40

4. Die Frage nach dem Apostolat der neuen Gerechtigkeit 46

III. Das Evangelium als Lebensform des Menschen 53

1. Grundlage der Lebensform des Evangeliums 54

2. Die Entwicklung der Lebensform des Evangeliums . . 66

3. Christus, die tiefste Deutung der Lebensform des Evangeliums 70

Schluß 75

Anmerkungen 78

Einleitung

Die geistige, politische und wirtschaftliche Krisis, in der wir leben, ist im tiefsten Grunde nichts anderes als die unerträglich gewordene Spannung zwischen dem Evangelium und der Kultur der Gegenwart.

Die Spannung ist Jahrhunderte alt und hat je länger je mehr das Fundament und das Gebäude, die Wurzel und den Stamm unserer Kultur auseinandergerissen. Fundament und Wurzel der europäischen Kultur ist eben trotz allem das Evangelium, es ist so tief in das Denken und Fühlen der europäischen Menschheit eingegangen, es trifft so sehr tiefste Menschheitsinteressen, daß die Abkehr von ihm als ein schmerzlicher Riß in dem Seelengrund der Menschheit empfunden wird, doppelt und dreifach schmerzlich in einer erlebnisschweren Zeit wie der heutigen.

Diese Krisis geht tief. Die Spannung zwischen dem Evangelium und der Kultur der Gegenwart umfaßt nicht bloß Lebenskreise, Kulturbezirke, von denen wir von vornherein wissen, daß sie vor dem Richterstuhl des Gewissens nicht bestehen können, sondern auch solche, die ihr Ethos haben und behaupten. Es gibt ein nationales Ethos, das jede nationale

Selbstverleugnung, Nachgiebigkeit, jeden nationalen Verzicht als nationale Sünde brandmarkt, das es dem Staatsmann zur Pflicht macht, die Interessen und Lebensnotwendigkeiten seiner Nation, die Behauptung ihrer Macht und Weltgeltung, die Erweiterung und Steigerung ihrer Machtsphäre zu vertreten, und zwar ohne Rücksicht auf andere Nationen und auf die ganze Menschheit (Bismarck, Treitschke). Es gibt ein Ethos der Wissenschaft, das eine Vorurteilslosigkeit der Wahrheitsforschung und Wahrheitsverbreitung fordert, die keine Rücksicht der Liebe auf die Tragkraft der Massen nimmt. Es gibt ein Ethos der Kunst, das dem Künstler gebietet, das aus sich herauszugestalten, was er als künstlerische Idee in sich trägt, ohne sich durch die Wirkung beeinflussen zu lassen, die seine Kunst etwa auf die Mitmenschen ausübt. Es gibt ein Ethos der Wirtschaft, das auf Wertbereicherung und Geltungssteigerung ausgeht und den altruistischen Gedanken als für die Entwicklung des Wirtschaftslebens lähmend ausschaltet. Alle diese Gebiete der Kultur haben sich eine Eigengesetzlichkeit erobert, die den Kosmos des Weltganzen zerstört hat und absolute Geltung für sich in Anspruch nimmt. Aus dieser Kulturentwicklung ist die gewaltige Spannung entstanden, ist die unerträgliche Krisis hervorgegangen, in der wir heute stehen.

Sie geht also sehr tief, sie greift bis an die Wurzel unseres Daseins; sie dringt bis auf den Grund einer Geisteshaltung, die uns durch eine mehr als ein Jahrtausend alte christliche Kultur zu eigen geworden ist.

Freilich scheint unsere Zeit dafür reif zu sein, daß sie die furchtbare Tragik, die schicksalsschwere Bedeutung dieser Spannung erkennt. Die Räder der politischen Maschinerie — von der Real- und Machtpolitik getrieben — haben sich heißgelaufen, bis sie zersprangen. Und von neuem in Gang gesetzt, haben sie die Menschheit noch mehr atomisiert, und Europa in ein politisches und wirtschaftliches Chaos verwandelt. Der Wissenschaft geht die Erkenntnis auf, daß die intellektualistische Überspitzung ihrer Forderungen sich am Organismus des Lebens rächt, und die kapitalistische Wirtschaftsordnung erscheint immer mehr als die Totengräberin der menschlichen Gemeinschaft.

So ist offenbar geworden, worin die Not der Gegenwart besteht. Die Entwicklung der Kultur hat jeden einheitlichen Lebensinhalt der Menschheit zerbrochen; sie lebt nicht mehr in dem kosmischen Organismus, in dem jedes Ding, jeder Lebenskreis seinen zum Ganzen geordneten Platz hat; sie wächst nicht mehr aus der Lebenswurzel, aus der sie ihre Wachstumsgesetze ehedem empfangen hat. Sie ist in das schärfste Spannungsverhältnis zum Evangelium eingetreten, in das doch die tiefsten Wurzeln unserer Seele hinabreichen. Und so wird das Kulturproblem der Gegenwart zu der unendlich bedeutsamen Frage nach der Überwindung der Spannung zwischen dem Evangelium und unserer Kultur, und darum gewinnt die Frage nach dem Evangelium als der Lebensform des Menschen höchstes aktuelles Interesse.

I. Die Komposition der Evangelien

Wenn wir nach dem Evangelium als der Lebensform des Menschen fragen, dann genügt es nicht, daß wir die Forderungen betrachten, die Jesus im Evangelium an die Menschen stellt. Wir müssen tiefer dringen; wir müssen nach dem Sinn des Evangeliums überhaupt forschen. Und indem wir uns die Frage nach dem Sinn des Evangeliums stellen, werden wir auf Probleme der Evangelienforschung geführt, die auf den ersten Blick kaum einen Zusammenhang mit unserer Frage nach dem Evangelium als Lebensform zu haben scheinen. Dennoch sind sie für eine tiefere, überzeugende Behandlung unserer Frage von großer Bedeutung; indem sie uns die merkwürdige Komposition der Evangelien erkennen lassen, erschließen sie uns den tieferen Sinn der Evangelienliteratur und damit ihre Bedeutung für die Frage, die wir an sie stellen wollen.

1. Die Tatsache der Komposition

Wenn wir die Evangelien als Literaturwerke verstehen wollen, müssen wir die Vorstellung von der Geschichtschreibung, die wir an den Werken der modernen Historiker oder auch der

Antike gewonnen haben, ausschalten. Die Evangelien sind nicht Geschichtswerke, wie wir sie heute schreiben oder wie wir sie aus dem klassischen Altertum kennen, etwa wie Xenophon, Thukydides, Cäsar, Tacitus. Sie berichten nicht den historisch-chronologischen Verlauf des Lebens Jesu, wie es sich in der Abfolge bestimmter Ereignisse entwickelt hat. Sie sind vielmehr Geschichtswerke ganz eigener Art. Sie sind nicht von einem historisch-chronologischen Interesse beherrscht, das bemüht ist, einen lückenlosen Bericht aufeinanderfolgender Ereignisse zu geben; sie sind vielmehr Kompositionen, die unter dem Gesichtspunkt von Ideen entstanden sind, die das Leben Jesu beherrscht haben; sie sammeln Ereignisse des Lebens Jesu und Worte und Lehrgespräche des Heilandes, sie stellen sie zu Erzählungs- oder Spruchgruppen zusammen, um in ihnen die Idee, den Sinn der Mission Jesu zum Ausdruck zu bringen.

Es ist höchst merkwürdig, wie sich die Tatsache dieser Kompositionen darstellt. Wir müssen uns auf einige Hinweise beschränken — auf solche, die für unser Thema besonders bedeutsam sind —, da eine vollständige Analyse der Evangelien uns zu weit führen würde.

Die sogenannte Bergpredigt kommt für uns in diesem Zusammenhang ganz besonders in Betracht. Die Tatsache, daß sie uns in einer doppelten Überlieferung vorliegt, in einer längeren Form, Mt. Kap. 5—7, und in einer kürzeren, Lk. 6, 20—49, deutet darauf hin, daß sie in dem Umfang, den sie bei Mt. hat, wohl kaum der Inhalt einer zusammenhängenden

Rede Jesu gewesen ist (Maldonat u. a.). Schon die sogenannten acht Seligkeiten, die Lk. 6, 21—23 auf vier zurückführt, lassen vermuten, daß sie Kompositionen sind. Sie sind Halachot, d. h. sie enthalten die Lebensgesetze des Reiches Gottes, die Jesus nach rabbinischer Lehrweise sehr wahrscheinlich in einer längeren Lehrrede entwickelt hat; sie ergaben sich als Schlußsentenzen, als Grundsätze des neuen Lebens, die Jesus denen, die ihm folgen wollten, einprägte. Wenn die acht Seligkeiten aus solchen Lehrentwicklungen vom Heiland abgeleitet sind, dann liegt es sehr nahe, anzunehmen, daß er sie nicht alle in einer einzigen Rede entwickelt hat. Ihre Zusammenfassung im Matthäusevangelium wird der Kompositionstätigkeit des Evangelisten zuzuschreiben sein.

Für andere Teile der Bergpredigt läßt sich der Nachweis einer Komposition mit Sicherheit führen. Auf die acht Seligkeiten folgen die Sprüche vom Salz der Erde, vom Licht der Welt und von der Stadt auf dem Berge (Mt. 5, 13—14). An sie schließt sich der Spruch 5, 15—16 an: „Man zündet nicht ein Licht an und setzt es unter das Hohlmaß, sondern auf den Leuchter, so leuchtet es allen im Hause. So soll euer Licht leuchten vor den Menschen, auf daß sie eure guten Werke sehen und euern Vater preisen, der im Himmel ist." Dieses Gleichnis gehört zu den Wandersprüchen des Evangeliums, deren sich die Evangelisten in verschiedenen Zusammenhängen erinnern; so auch in der Bergpredigt. Während in V. 14 die Jünger durch die Predigt des Evangeliums das Licht der Welt sein sollen,

wird ihnen in V. 15, 16 zur Pflicht gemacht, durch das Licht ihres Beispiels vor den Menschen zu leuchten, damit diese den himmlischen Vater preisen, der in ihnen die Macht seiner Gnade offenbart hat. Mit dem Gleichnis vom Licht auf dem Leuchter ist der Evangelist also zu einem neuen Gedanken übergegangen, den er freilich im folgenden nicht fortsetzt; er hat komponiert. Wir werden später sehen, wie es dazu gekommen ist.

Noch deutlicher zeigt sich die Kompositionstätigkeit des Evangelisten V. 25, 26. Mit V. 21 beginnt Jesus die Ethik der Versöhnung zu predigen. Sie schließt mit der Mahnung: Wenn du deine Gabe zum Altare bringst, und es fällt dir dort ein, daß dein Bruder etwas wider dich hat, so laß deine Gabe vor dem Altare und gehe zuerst hin und versöhne dich mit deinem Bruder, und dann komme und opfere deine Gabe. Dann fährt der Evangelist fort: Komme deinem Widersacher zuvor ohne Verzug, solange du noch mit ihm auf dem Wege bist, damit dich nicht der Widersacher dem Richter überliefere usw. Die Parallelstelle Lk. 12, 58, 59 überliefert die beiden letzten Verse als Parusiegleichnis, das die Mahnung einschärft, durch Besserung des Lebens dem Urteil des ewigen Richters zuvorzukommen, solange es noch Zeit ist. Lk. hat offenbar die ursprüngliche Fassung und den ursprünglichen Zusammenhang der Verse festgehalten. Mt. hat sie als Mahnung zur Versöhnung in die Spruchreihe vom Mord und Zorn in der Bergpredigt eingeschoben; er hat komponiert.

Einen ähnlichen Vorgang beobachten wir in den folgenden Versen 29, 30. Die Sprüche von dem Auge und der Hand, die Ärgernis nehmen, stehen an ihrer ursprünglichen Stelle in der Ärgernisrede Mt. Kap. 18. Mt. hat die Sprüche, allerdings etwas verkürzt, an den Spruch von dem Ehebruch, der bereits durch den lüsternen Blick auf ein fremdes Weib begangen wird, angeschlossen. Der Anschluß, den der Evangelist hier vollzieht, ist sehr interessant für die Art der Kompositionstätigkeit, wie er sie übt, wir werden darauf in einem anderen Zusammenhang noch zu sprechen kommen.

Ein sicherer Beweis für die Kompositionstätigkeit des Evangelisten ist auch die Überlieferung des Vaterunsers in der Bergpredigt 6, 9 ff. Lk. 11, 1 ff. berichtet uns die Gelegenheit, bei der Jesus seine Jünger das Vaterunser gelehrt hat. Jesus hatte an einem Orte gebetet, und als er aufhörte, trat einer von seinen Jüngern zu ihm und sprach: „Herr, lehre uns beten, wie auch Johannes seine Jünger gelehrt hat." Darauf spricht Jesus das Vaterunser. Es ist also sicher, daß der Evangelist es aus seinem ursprünglichen Zusammenhang herausgenommen und in die Bergpredigt im Anschluß an die Mahnung zum Beten im Verborgenen hineingestellt hat, er hat komponiert (Maldonat u. a.).

Mit diesen Kompositionsfällen müssen wir uns begnügen, sie sind nicht die einzigen in der Bergpredigt, noch viel weniger im ganzen Evangelium. Und nicht nur die Reden, die Mt. überliefert, sind im ganzen als Kompositionen anzusehen, sondern

auch die Erzählungsgruppen, und nicht nur das Matthäusevangelium, sondern auch die übrigen Evangelien, auch Johannes, so sehr auch im einzelnen chronologische Folgen obwalten.

Man könnte nun glauben, daß wenigstens das Lukasevangelium die Bergpredigt, die er stark verkürzt bietet, in ihrer ursprünglichen Form erhalten hätte. Aber auch das ist nicht der Fall. Auch seine Bergpredigt ist zum Teil Komposition. Sicher gehören nicht zum ursprünglichen Umfang der Bergpredigt die vier Weherufe 6, 24—26, die er an die vier Seligpreisungen angeschlossen hat. Er hat sie als Antithesen, deren ursprünglichen Zusammenhang wir nicht mehr kennen, den Seligpreisungen angeschlossen. Ebenso hat er die Verse 39 und 40 aus einem anderen Zusammenhang eingeschoben. V. 39 hat seine Parallele Mt. 15, 14 und ist dort an die Adresse der Pharisäer gerichtet und aus einer bestimmten Situation heraus entstanden. Die Pharisäer hatten an dem Gleichnis Jesu Mt. 15, 15 Anstoß genommen. Die Jünger berichteten es ihm, und darauf antwortet Jesus mit dem Gleichnis vom Blindenführer. Es hat darum hier offenbar seinen ursprünglichen Zusammenhang. Lk. hat es aus diesem Zusammenhang herausgenommen und in seine Bergpredigt hineingestellt und auf die Jünger bezogen. Dieselbe Umstellung hat er mit V. 40 vollzogen. Mt. 10, 24 führt das Wort Jesu vom Jünger und dem Meister in der Jüngerrede an; dort wird es in dem Sinne verstanden, daß die Jünger an den Leiden und Verfolgungen ihres Meisters teilnehmen müssen. Die Lukasparallele gibt ihm aber

eine etwas andere Prägung. Es lautet dort: Ein Jünger ist nicht über dem Meister; jeder wird geschult sein wie sein Meister, und bedeutet, daß die Apostellehre ihr Maß und ihre Norm an der Lehre des Meisters hat, daß also das Apostellehramt Tradition ist, d. h. Bindung an die objektive Norm der Lehre Jesu. Lk. hat demnach dieses Gleichnis vom Meister und Jünger als Parallelismus an das Gleichnis vom Blindenführer angeschlossen. In diesem fand er den Gedanken ausgesprochen, daß die Jünger sehend geworden sein müssen durch Jesu Lehre, wenn sie die geistige Führerschaft der Menschheit antreten wollen; diesen Gedanken führt er durch das zweite Gleichnis weiter, indem er in ihm die Norm der Apostellehre aufstellt, sie an den Objektivismus der Lehre Jesu bindet.

Noch ein letztes Beispiel der Kompositionstätigkeit des Evangelisten Lukas findet sich innerhalb seiner Bergpredigt, nämlich 6, 46. Der Vers steht am Ende des Gleichnisses vom Baum und seinen Früchten, und führt den Gedanken aus, daß jeder Baum gute Früchte bringt, und daß die guten Früchte das untrügliche Kennzeichen für die Güte des Baumes sind. Im letzten Vers: Was nennt ihr mich Herr, Herr und tut nicht was ich euch sage, wird aber das Gegenteil ausgesprochen. Das Herr-Herr-Sagen ist gewiß eine gute Frucht, und dennoch läßt sie nicht den Schluß zu, daß die innere Gesinnung im äußeren Wort zum Ausdruck kommt, dann sicher nicht, wenn das religiöse Leben die mündliche oder äußerliche Frömmigkeitsformel Lügen straft. Lk. hat also in dem einen Gleich-

nis zwei antithetische Gedanken zu einer Gleichniseinheit zusammengeschlossen, die in dieser Zusammenfassung sicher getrennte Gedankenreihen Jesu wiedergeben. Sie müssen einer Situation angehört haben, in der Jesus für den Wert der religiösen Phrase den Beweis der religiösen Tat gefordert hat. Der Vers ist also vom Evangelisten in die Bergpredigt hineinkomponiert.

Den Beweis für die Komposition der Evangelien müssen wir hier abschließen, da er uns zu weit führen würde; es genügt uns zunächst die Tatsache festgestellt zu haben, daß die Evangelien Kompositionen sind, die nicht durch ein rein historisches Interesse zustande gekommen, die nicht den Zusammenhang von Ursache und Wirkung im Leben Jesu verfolgen, noch viel weniger die Ereignisse im Leben Jesu und die Worte, die er gesprochen hat, an einem chronologischen Faden aufreihen, sondern nur eine Zusammenstellung und Zusammenordnung der Daten aus dem Leben Jesu zu geben beabsichtigen, die weder der Methode der antikklassischen noch der heutigen Geschichtschreibung folgt.

2. *Die Gesetze der Komposition*

Freilich, mit der Feststellung der Komposition ist die schriftstellerische Art der Evangelien noch nicht erklärt. Sie ist nicht das Werk schriftstellerischer Willkür. Das kann sie schon aus dem Grunde nicht sein, weil der Typus der Evangelienliteratur bei allen vier Evangelien derselbe ist. Die Kom-

position der Evangelien folgt vielmehr bestimmten Gesetzen, sie hat eine ganz eigene Struktur, die sie erst recht gegen alle sonst uns geläufige Art der Geschichtschreibung abhebt. Freilich eine Struktur, die durch die Treue und Unbefangenheit, mit der die Evangelisten ihre Gesetze handhaben, die Zuverlässigkeit der urchristlichen Überlieferung im höchsten Maße sichern. — Der Betrachtung dieser Struktur müssen wir uns jetzt zuwenden; sie wird uns auf dem Wege zur Erfassung des Sinnes der Evangelien einen Schritt weiter führen.

Es gibt drei Strukturgesetze der Evangelien, die Zahl, die Systematik und das Stichwort. Das Strukturgesetz der Zahl bedeutet, daß die Worte und Erzählungen aus dem Leben Jesu nach Zahlenverhältnissen zu bestimmten Gruppen zusammengeordnet sind. Einige Beispiele werden dieses Strukturgesetz klarmachen.

a) Das Mt. zerfällt in zwei Hauptteile, 1, 1—16, 12 und 16, 13—28, 20. Die beiden Hauptteile umfassen mehrere Unterteile, die jedesmal nach verschiedenen Zahlenverhältnissen gegliedert sind. Wir greifen einige Gruppen heraus, um ihre Zahlengliederung festzustellen; eine vollständige Analyse muß einer späteren Arbeit vorbehalten bleiben.

Die Bergpredigt, die wir bereits als Komposition erkannt haben, wird eingeleitet durch die acht Seligkeiten und die Sprüche vom Salz der Erde, vom Licht der Welt und der Stadt auf dem Berge (5, 3—16). Dann folgt der Hauptteil der Predigt, der in drei große Abschnitte zerfällt. Das Thema

der ganzen Rede hat der Evangelist dadurch deutlich gekennzeichnet, daß er an den Anfang eines jeden Abschnittes an bedeutsamer Stelle das Wort Gerechtigkeit setzt, 5, 20; 6, 1; 6, 33. Er offenbart damit seine Absicht, das Thema von der Gerechtigkeit des Neuen Bundes in drei Abschnitten, d. h. nach drei verschiedenen Gesichtspunkten zu behandeln.

Diese drei Abschnitte haben nun eine gleichmäßige Zahlengliederung; sie sind in dreimal sieben kleinere Abschnitte zueinander geordnet. Der erste Abschnitt 5, 17—48 zerfällt in die sieben Perikopen: 1. die Sprüche von der Unlöslichkeit des Gesetzes (5, 17—20), 2. die Sprüche über Mord und Zorn (5, 21—26), 3. die Sprüche vom Ehebruch und Kampf gegen die Begierde (5, 27—30), 4. die Sprüche von der Ehescheidung (5, 31—32), 5. die Sprüche vom Schwören (5, 33 bis 37), 6. die Sprüche von der Wiedervergeltung (5, 38—42), 7. die Sprüche von der Feindesliebe (5, 43—48).

Der zweite große Abschnitt der Bergpredigt (6, 1—34) umfaßt wiederum sieben Perikopen: 1. die Sprüche vom Almosengeben (6, 1—4), 2. die Sprüche vom Beten (6, 5—15), 3. die Sprüche vom Fasten (6, 16—18), 4. die Sprüche vom Schätzesammeln (6, 19—21), 5. die Sprüche vom Auge als dem Licht des Leibes (6, 22—23), 6. der Spruch von den zwei Herren (6, 24), 7. die Sprüche vom Sorgen (6, 25—34).

Der dritte große Abschnitt der Bergpredigt (7, 1—23) ist ebenfalls in sieben Perikopen gegliedert; er enthält 1. die Sprüche vom Richten (7, 1—5), 2. den Spruch von der Be-

wahrung des Heiligen (7, 6), 3. die Sprüche vom Bitten (7, 7—11), 4. die goldene Regel (7, 12), 5. die Sprüche von der engen Pforte (7, 13—14), 6. die Sprüche von den falschen Propheten (7, 15—21), 7. die Sprüche von den Herr-Herr-Sagern (7, 22—23).

Zum Zeichen, daß der Evangelist die Bergpredigt zu einer Spruchgruppe zusammenfaßt, umrahmt er sie im Anfang mit der Situationsbemerkung: Als er aber die Massen sah, stieg er auf den Berg; und da er sich gesetzt hatte, traten seine Jünger zu ihm. Und er tat seinen Mund auf und lehrte sie also, und am Schluß mit dem Bericht über den Eindruck der Rede: Und es geschah, als Jesus diese Reden beendete, da waren die Massen betroffen über seine Lehre, denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten. Der Evangelist hat also eine Gruppe von Jesusworten zusammengestellt, in der die Siebenzahl als Kompositionsprinzip wirksam ist.

Noch ein anderes Beispiel von Zahlenkomposition möge folgen, das beweist, daß der Evangelist sie auch zu Erzählungsgruppen verwendet.

Auf die Bergpredigt folgt in Mt. eine Erzählungsgruppe, die die Kapitel 8 und 9 umfaßt. Das Zahlenverhältnis, das diese Gruppe gliedert, ist eigenartig und ein Beweis dafür, mit welcher Kunstfertigkeit der Evangelist die Zahlenkomposition handhabt. Es werden dort zunächst drei Wunder erzählt: 1. die Heilung eines Aussätzigen (8, 1—4), 2. die Heilung des

Knechtes des Hauptmanns (8, 5—13), 3. die Heilung der Schwiegermutter des Petrus (8, 14—17). An die drei Wundererzählungen reiht der Evangelist zwei Forderungen, die Jesus an seine Nachfolger stellt: 1. die Forderung an den Schriftgelehrten, der ihm folgen will, seine Armut mit ihm zu teilen („Die Füchse haben ihre Höhlen, und die Vögel haben ihre Nester, und der Menschensohn hat nicht, wohin er sein Haupt hinlege" 8, 18—20), 2. die Forderung an einen seiner Jünger: Folge mir nach und laß die Toten die Toten begraben (8, 21—22). An die zwei Forderungen schließen sich wieder drei Wundererzählungen an: 1. die Beschwörung des Sturmes (8, 23—27), 2. die Heilung der zwei Besessenen von Gadara (8, 28—34), 3. die Heilung eines Gelähmten (9, 1—8). Dann folgen wiederum zwei Forderungen, die an Jesus gestellt, aber von ihm abgelehnt werden: 1. die Forderung der Pharisäer, er solle nicht mit Zöllnern und Sündern verkehren (9, 9—13), 2. die Forderung, die Jünger zum Fasten zu verpflichten, wie die Pharisäer und Johannes auch ihre Jünger fasten lassen (9, 14—17). Zum Schluß dieser Erzählungsgruppe läßt der Evangelist wieder drei Wunderberichte folgen: 1. die Auferweckung der Tochter des Jairus und die Heilung des blutflüssigen Weibes (9, 18—26), 2. die Heilung zweier Blinden (9, 27—31), 3. die Heilung eines Stummen (9, 32—34).

Wir erkennen also ganz deutlich, daß diese Erzählungsgruppe eine zahlenmäßige Gliederung hat, die sicher nicht zufällig zustande gekommen ist. Ueberdies läßt sich zeigen, wie der

Evangelist mit bewußter schriftstellerischer Absicht die Zahlenkomposition hergestellt hat. Zu den beiden Forderungen, die Jesus an seine Nachfolger stellt (8, 18—22), hat Lk. die Parallele 9, 57—60. Jesus ist dort im Zusammenhang des Lukasevangeliums aus dem Samariterdorf, wo er keine Aufnahme fand, ausgezogen und ist auf dem Wege nach Jerusalem. Da treten drei Jünger an Jesus heran mit drei Forderungen. Die chronologische Vermittlung der Forderungen ist bei Lk. deutlicher; sie hat jedenfalls die Annahme für sich, daß die ursprüngliche Form der Forderungen in der Dreizahl überliefert wurde. Es erscheint damit gewiß, daß Mt. die drei Forderungen auf zwei reduziert hat, um seine Zahlenkomposition herzustellen.

Noch in einem anderen Fall hat er innerhalb dieser Erzählungsgruppe ein ähnliches Verfahren angewandt. Die Heilung des stummen Besessenen, mit der der Evangelist die ganze Erzählungsgruppe beschließt (9, 32—34), ist eine Dublette zu Mt. 12, 22—24; dort hat der Evangelist die Anklage auf Teufelsbündnis, die die Pharisäer gegen Jesus erhoben haben, noch einmal, und zwar ausführlich mit der Verteidigungsrede Jesu berichtet. Mt. 9, 32 ff. hat er sie also wiederholt, und zwar deswegen, um aus Gründen der Komposition die Dreizahl der Erzählungen zu gewinnen.

Das Kompositionsgesetz der Zahl ist also bewiesen; es beherrscht das ganze Evangelium, nicht nur das Matthäusevangelium, auch das Markus-, Lukas- und Johannesevangelium.

Es kann sich für uns nicht darum handeln, in diesem Zusammenhang den Beweis weiter zu verfolgen. Es muß genügen, durch einige Beispiele auf dieses erste Kompositionsgesetz hingewiesen zu haben.

b) Das zweite Gesetz der Komposition ist die Systematik oder das Thema. Es besteht darin, daß gleichartige Stoffe zu Redegruppen oder zu Erzählungsgruppen zusammengestellt werden, um durch diese Zusammenstellung ein Thema zur Darstellung zu bringen. Die Bergpredigt und die auf sie folgende Erzählungsgruppe kann uns wieder als Beweis für dieses Kompositionsgesetz dienen.

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß die acht Seligkeiten Sentenzen sind, die sich wahrscheinlich aus längeren und wiederholten Lehrentwicklungen ergeben haben. Ihre formelle Zusammenstellung zur Achtzahl ist somit das Werk der komponierenden apostolischen Tradition. Sie erfolgte aber nicht willkürlich, sondern mit der Absicht, die Grundbedingungen für den Eintritt in das Reich Gottes zu einer Einheit zusammenzuschließen, also aus systematischen Gründen.

Der Hauptteil der Bergpredigt beginnt mit der Mahnung Jesu: „Denket nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; nicht aufzulösen bin ich gekommen, sondern zu erfüllen. Denn wahrlich, ich sage euch, bis Himmel und Erde werden vergehen, soll auch nicht ein Jota oder ein Häkchen vom Gesetz vergehen, bis alles geschehen sein wird." Diese beiden Verse stehen in einem lückenlosen Zu-

sammenhang. Dann aber folgt V. 18, der lautet: „Wer also eines von diesen Geboten, den geringsten, löst und so die Menschen lehrt, wird der Geringste heißen im Himmelreich." Wir haben sofort das Empfinden, daß mit diesem Vers der logische Zusammenhang verlassen ist. Der Hinweis auf „diese", d. h. bestimmte Gebote verrät einen ursprünglichen Zusammenhang, in dem Jesus von Einzelvorschriften des Gesetzes gesprochen hatte, deren Auflösung zum Geringsten im Himmelreiche macht. Aus diesem Zusammenhang hat ihn also Mt. herausgenommen und aus systematischen Gründen in die Spruchreihe von der Unauflöslichkeit des Gesetzes eingeschoben, um sein Thema vom Gesetz mit Jesusworten zu belegen. V. 20 fährt dann in demselben Abschnitt fort: „Denn ich sage euch, wenn eure Gerechtigkeit nicht vollkommener sein wird als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr mitnichten in das Reich Gottes eingehen." Auch dieser Vers löst den logischen Zusammenhang. Er wird mit der Begründungspartikel „denn" eingeleitet, obwohl er keine Begründung zu V. 19 gibt, sondern viel eher als Antithese begreiflich ist. Er ist darum wohl nicht in diesem Zusammenhang vom Heiland gesprochen worden. Er hat einem Zusammenhang angehört, in dem Jesus seinen Jüngern das Ideal einer vollkommeneren Gerechtigkeit vorgestellt hat, als die ist, die die Pharisäer üben. Dieser Zusammenhang mag innerhalb der Bergpredigt gewesen sein, die die vollkommene Gerechtigkeit des Reiches Gottes zum Thema hat. Jedenfalls hat aber Mt. den Vers aus syste-

matischen Gründen an die Spruchreihe von der Unauflöslichkeit des Gesetzes angeschlossen.

In dem folgenden Spruchabschnitt (5, 21—26), der nicht nur den Mord, sondern auch den Zorn und das gemeine Schimpfwort verbietet, erreichen die Mahnungen Jesu ihren Höhepunkt in dem wunderbaren Wort (V. 23), das jedes Opfer für Gott als wertlos bezeichnet, wenn es nicht das Opfer der Liebe für den Bruder zur Voraussetzung hat und aus der Lebenseinheit mit ihm geflossen ist. Daran schließt Mt. die Verse 25 und 26 an, die, wie wir schon hörten, Lk. in der Parusierede überliefert hat. Mt. hat sie aus ihrem eschatologischen Zusammenhang herausgenommen und aus systematischem Interesse an die vorhergehende Mahnung zur Versöhnung angereiht.

Diese Beispiele systematischer Komposition innerhalb der Bergpredigt mögen genügen, um sie verständlich zu machen. In dem folgenden Abschnitt (8, 1—9, 34), dessen zahlenmäßige Gliederung wir kennengelernt haben, ist die systematische Komposition ebenfalls durchaus sichtbar.

Es mag sein, daß die ersten drei Wunderberichte durch eine gewisse chronologische Folge zusammenhängen. Die erste Heilung am Aussätzigen (8, 1 ff.) wirkt Jesus, als er vom Berge der Seligkeiten herabgestiegen ist. Er befindet sich auf dem Wege nach Kapharnaum. Hier erfolgt dann die Heilung des Knechtes des Hauptmanns und der Schwiegermutter des Pe-

trus. Es scheint also, daß eine chronologische Folge die Berichte verbindet. Und doch ist nicht sie das Kompositionsgesetz, das die Aufeinanderfolge der Berichte beherrscht, sondern die Systematik. Denn nach Mt. 8, 16 (Da es aber Abend geworden war, brachten sie ihm viele Besessene; und er trieb die Geister aus durchs Wort, und alle, die ein Leiden hatten, heilte er usw.) hat Jesus an dem Tage noch viele andere Wunder gewirkt, aber Mt. hat diese drei ausgewählt, um eine zahlenmäßig systematische Komposition zu erhalten Dann folgen die zwei Forderungen, die Jesus an seine Nachfolger stellt, und die eben, weil sie Forderungen der Nachfolge Jesu sind, systematisierend zusammengestellt sind.

Die folgenden drei Wunderberichte sind in gleicher Absicht komponiert. 8, 23 greift auf 8, 18 zurück: Der Sturm auf dem Meere ereignet sich auf der Seefahrt, die Jesus 8, 18 beschlossen hat. Er gelangt dann in das Land der Gadarener, wo er die Heilung der zwei Besessenen vollzieht. Diese endete mit dem Seesturz der Schweine. Darum bitten die Gadarener Jesus, ihr Gebiet zu verlassen. Er setzt nun wieder über den See und geht nach Kapharnaum und heilt hier den Gichtbrüchigen. Danach könnte es den Anschein haben, als ob hier ein chronologischer Faden die Berichte aneinanderreihte. Das ist aber nicht der Fall. Mk. 4, 35 schließt die Sturmbeschwörung und die Heilung des Geraseners an das Parabelkapitel Mk. 4 an und leitet zu ihnen über mit der chronologisch genauen Angabe: Und er sagte zu ihnen an jenem Tage, als es

Abend geworden war: Laßt uns auf das andere Ufer hinübersetzen. Mk. wird darum wohl den historischen Zusammenhang der Berichte festhalten. Mt. hat dann aber seine zahlenmäßige Komposition aus systematischen Gründen geschaffen, um eine Gruppe von Wundererzählungen zusammenzustellen. Die zwei Forderungen, die dann die Pharisäer an Jesus stellen, sind in gleicher Absicht wie die ersten zwei Forderungen, die Jesus stellte, systematisierend zusammengeschlossen.

Die drei letzten Wunderberichte endlich sind ebenfalls aus systematischem Interesse zusammengebracht. Es genügt, auf die Verdoppelung des Berichtes vom stummen Besessenen hinzuweisen, um deutlich zu machen, daß der Evangelist nicht aus chronologisch-historischer Absicht die drei Wunderberichte zusammengefügt hat, sondern aus seinem systematischen Interesse, eben aus dem Grunde, um eine Dreizahl von Wunderberichten zu gewinnen.

Es unterliegt also keinem Zweifel, daß zunächst das Matthäusevangelium systematisch komponiert ist. Dasselbe Kompositionsgesetz beherrscht aber auch die übrigen Evangelien. Es ist nicht die Absicht der Evangelisten, einen chronologisch-historischen Faden durch ihre Reden und Erzählungsberichte hindurchzuziehen, sondern einen thematischen, einen sachlichen, einen an den das Leben Jesu beherrschenden Ideen orientierten Faden, der es freilich nicht ausschließt, daß die große chronologisch-historische Dramatik des Lebens Jesu in ihren Hauptzügen zur Darstellung kommt.

c) Neben dem Kompositionsgesetz der Systematik herrscht noch ein anderes, das innerhalb der Rede- und Erzählungsgruppen wie eine Klammer in ihr zahlenmäßiges und systematisches Gefüge eingreift; es ist das Stichwort, das Spruch- und Erzählungsreihen zusammenfügt. Die synoptischen Evangelien kennen es alle und gebrauchen es als Kompositionsgesetz dort, wo keine systematische Zusammengehörigkeit die Rede- und Erzählungsglieder zusammenführt, sondern nur eine Wortgleichheit oder eine äußere Wort- oder Satzassoziation. Einige Beispiele werden uns von diesem Kompositionsgesetz überzeugen.

Sofort im Anfang der Bergpredigt begegnet uns ein solcher stichwortmäßiger Zusammenhang. Nach den acht Seligkeiten führt der Evangelist die Sprüche vom Salz der Erde, vom Licht der Welt, von der Stadt auf dem Berge an. Dann folgt das Logion: Niemand zündet ein Licht an und setzt es unter das Hohlmaß, sondern auf den Leuchter, so leuchtet es allen im Hause. So soll euer Licht leuchten vor den Menschen, auf daß sie eure guten Werke sehen und euern Vater preisen, der im Himmel ist. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß diese Verse den Zusammenhang mit den vorhergehenden verlassen. Die Sprüche vom Salz der Erde, vom Licht der Welt, von der Stadt auf dem Berge kennzeichnen den Lehrberuf der Jünger durch das Wort des Evangeliums, der Spruch vom Licht auf dem Leuchter verpflichtet sie zum Lehrberuf durch das Leben nach dem Evangelium. Beide Sprüche stehen nicht im ursprünglichen Zusammenhang. Sie sind durch das Stichwort

Licht („Licht der Welt", „niemand zündet ein Licht an") zusammengeschlossen.

In dem Abschnitt, in dem die Bergpredigt vom Ehebruch und Ärgernis handelt (5, 27—30), spricht Jesus: Ihr habt gehört, daß gesagt ist: Du sollst nicht ehebrechen. Ich aber sage euch: Jeder, der nach einem Weibe sieht, um es zu begehren, der hat schon die Ehe mit ihr gebrochen in seinem Herzen. Dann heißt es weiter: Wenn dich aber dein rechtes Auge ärgert, dann reiß' es aus und wirf es von dir; denn es ist dir besser, daß eins deiner Glieder verloren gehe, als daß dein ganzer Leib in die Hölle geworfen werde. Diese beiden letzten Verse sind eine Dublette; sie stehen in ihrem ursprünglichen Zusammenhang in der Ärgernisrede Mt. 18, 6 ff., und zwar in einer solchen Versordnung, daß Hand und Fuß zuerst als die Organe der Sünde genannt werden und dann das Auge. In derselben Reihe haben Mk. und Lk. die Verse geordnet. Das ist ein Beweis dafür, daß diese Versfolge ursprünglich ist, also im Munde Jesu so gelautet hat. Mt. hat nun diese Verse verdoppelt und in die Bergpredigt im Anschluß an das Wort vom Ehebruch eingestellt. Und merkwürdigerweise hat er sie nicht in ihrer ursprünglichen Reihenfolge eingeschoben, wie er sie nach 18, 8 ff. kennt, sondern so, daß er den Spruch vom ärgernden Auge vorangestellt hat. Warum? Der Fall ist sehr interessant und beleuchtet außerordentlich klar die Art, wie der Evangelist Spruchreihen, die nicht durch systematischen Zusammenschluß entstanden sind, stichwortmäßig zusammenbringt. In V. 23

heißt es: Jeder, der nach einem Weibe sieht . . . In V. 29 fährt er fort: Wenn dein Auge dich ärgert. Um einen Stichwortzusammenhang durch die Worte „sehen" und „Auge" herzustellen, hat also der Evangelist die Ärgernissprüche umgestellt und den Spruch vom Auge an den Spruch vom Sehen angeschlossen.

Ein anderes Beispiel dieser Stichwortdisposition bietet der Abschnitt vom Beten innerhalb der Bergpredigt (6, 5—15). Nachdem der Evangelist die Mahnungen Jesu zum Beten im Verborgenen berichtet hat, schließt er systematisierend das Vaterunser an (V. 9—13). Mit V. 14 greift er dann auf die Bitte des Vaterunsers zurück: Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern. Durch Stichwortassoziation an das Wort vergeben findet er das Logion, das er V. 14, 15 anfügt: denn wenn ihr den Menschen ihre Fehler vergebt, so wird euch euer himmlischer Vater auch vergeben. Wenn ihr aber den Menschen nicht vergebt, so wird euer Vater eure Fehler auch nicht vergeben.

Eine Spruchreihe, die durch Stichwortassoziation zusammenhängt, ist ferner Mt. 6, 19—34. Sie zerfällt in vier Glieder: 19—21, 22—23, 24, 25—34. Das erste Glied beginnt mit der Mahnung: Sammelt nicht Schätze auf Erden, wo Motte und Rost zerstört usw., und schließt mit der Sentenz: Wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz. Das Wort Herz ist das Stichwort für das folgende Glied, das mit den Worten ansetzt:

Das Licht des Leibes ist das Auge. Die Worte „Leib" und „Auge" bilden den Stichwortzusammenhang. Das folgende Glied greift wieder auf den Anfang der Spruchreihe zurück, wo gemahnt wird, nicht Schätze zu sammeln auf Erden. Es heißt darum: Niemand kann zwei Herren dienen: entweder wird er den einen hassen und den anderen lieben; oder er wird dem einen anhangen oder den andern verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon. Die Assoziation an dieses Logion führt dann schließlich zu dem Sorgenevangelium: Darum sage ich euch: Sorget nicht um euer Leben, was ihr essen, noch um euern Leib, was ihr anziehen sollt!

Zum Schluß sei noch ein Beispiel der Stichwortdisposition in der Bergpredigt angeführt, das wiederum deutlich die Kompositionsart der Evangelien kennzeichnet. Der Schlußabschnitt des dritten Hauptteiles der Bergpredigt enthält die Warnung vor den falschen Propheten in dem Gleichnis von dem Baum und den Früchten. Systematisierend schließt sich daran V. 21 an: Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr, wird in das Himmelreich eingehen, sondern wer den Willen meines Vaters in den Himmeln tut. Dann fährt der Evangelist fort: Viele werden zu mir an jenem Tage sagen: Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen geweissagt usw. Dieser Vers gehört ursprünglich einer Parusierede des Herrn an, wie Lk. 13, 22 ff. zeigt, und wie die Zeitbestimmung „an jenem Tage" andeutet. Mt. hat ihn aber ad vocem Herr, Herr in den Zusammenhang der Bergpredigt stichwortmäßig eingestellt.

Diese Beispiele genügen, um uns das Kompositionsgesetz des Stichwortes, wie es in allen synoptischen Evangelien zur Geltung kommt, deutlich zu machen. Und damit haben wir alle Kompositionsgesetze, die die Evangelien beherrschen, dargelegt[1].

Wir haben nun bis jetzt ein wertvolles Resultat gewonnen. Der Sinn der Evangelien ist uns zunächst wenigstens in seiner negativen Bedeutung klar geworden. Die Evangelien sind keine Geschichtswerke in dem Sinne, daß sie eine rein chronologisch-historische Darstellung des Lebens Jesu bieten wollen. Das Interesse der Evangelisten hängt nicht an der Chronologie des Lebens Jesu, nicht einmal an den geschichtlichen Daten desselben, insofern sie nur Gesichtspunkte für die Darstellung des Lebens Jesu sind.

Gewiß, sie bilden wichtige Bestandteile ihres Werkes, sie sind die festen Punkte, um die sie die Darstellung gruppieren. Aber sie sind nicht die Mittelpunkte, auf die ihre Darstellung zielt. Sie sind das Gerüst, an dem sie ihr Gebäude aufrichten; sie sind die Zeugen, die ihren Bericht beglaubigen. Aber sie sind nicht die Gründe, die sie zur Evangelienerzählung veranlaßt haben. Der Sinn der Evangelien liegt also nicht primär in der geschichtlichen Darstellung des Lebens Jesu, liegt nicht in der chronologischen Vermittlung der Kenntnis von Ereignissen seiner irdischen Wirksamkeit, insofern sie als nur geschichtliche Ereignisse in Betracht kommen. Sie wollen lehren und nicht bloß erzählen, berichten.

Die Komposition der Evangelien wäre durchaus eine ungeschickte gewesen, wenn sie von dem Interesse an der geschichtlichen Darstellung des Lebens Jesu bestimmt gewesen wäre. Sie hätte zu ganz falschen Auffassungen vom Verlauf des Lebens Jesu führen müssen, wenn sie mit dem Maßstab heutiger oder antikklassischer methodischer Geschichtschreibung gemessen werden müßte; und tatsächlich hat sie überall zu falschen Konstruktionen des Lebens Jesu geführt, wo die Eigenart der Evangelienliteratur nicht erkannt wurde.

Die Evangelien müssen also einen anderen Sinn haben. Er ist durch den Hinweis auf die Gesichtspunkte der Komposition bereits angedeutet. Die Zahl vereinigt Worte oder Redestücke des Herrn zu Redegruppen und Erzählungen zu Erzählungsgruppen. Die Systematik bringt in diesen Rede- und Erzählungsgruppen bestimmte Themata zur Darstellung, zu deren Zusammenschluß die Stichworte als Klammern wirken. In dem Zusammenwirken dieser drei Gesichtspunkte besteht die Komposition der Evangelien. Sie deutet auf den Sinn der Evangelien. Indem die Haupttendenz der Komposition in der Richtung auf die Themata geht, die im Evangelium zur Darstellung kommen sollen, ist die Sinndeutung der Evangelien vor die Aufgabe gestellt, die Themata der Evangeliendarstellung zu erforschen; sie erfassen und verstehen, das heißt dem Sinn der Evangelien näherkommen. Damit stehen wir vor der Aufgabe unseres zweiten Vortrags[2].

II. Der Sinn der Evangelien

Unsere Untersuchung hatte den Sinn der Evangelien so weit ermittelt, daß wir sagen konnten: er besteht nicht in einer historisch-chronologischen Darstellung des Lebens Jesu, wenn auch der dramatische Aufbau der Evangelien die großen chronologischen Linien des Lebens Jesu widerspiegelt; er besteht vielmehr in einer systematischen Darstellung von Ideen, die das Leben Jesu, seine Predigt und sein Wirken beherrscht haben. Alle Kompositionsgesetze, die zahlenmäßige, systematische und stichwortmäßige Anordnung der Worte und Taten Jesu, dienen diesem Zweck der Evangelien.

Wir gehen jetzt einen Schritt weiter. Wir werden versuchen, die Ideen, die in den Evangelien zur Darstellung kommen, zu erfassen und ihren Sinn zu verstehen. Es ist uns jetzt schon klar: Wenn die Evangelien εὐαγγέλια, frohe Botschaft sind, dann kann die Darstellung dieser Ideen nicht auf einem theoretischen Interesse der Evangelisten beruhen, sondern in einem durchaus praktischen; dann kann ihre Absicht nicht in erster Linie auf Belehrung ausgehen, sondern vor allem auf das Leben, auf Lebensbeherrschung und Lebensgestaltung durch diese Ideen.

Und noch ein anderes ist uns jetzt schon deutlich: Wenn die Evangelien die Tendenz haben, auf eine Lebensgestaltung hinzuwirken, die durch sie geformt wird, dann haben sie in einem bestimmten Lebenskreise, in einer bestimmten Menschengruppe — etwa der christlichen Urgemeinde — diese Formung bereits vollzogen, wenigstens zu vollziehen begonnen. Ideen werden Leben, wenn sie aus Leben entspringen. Sie empfangen lebenerzeugende Kraft, wenn sie aus einem Lebensprozeß geboren sind. Sie werden zu einer Lebensmacht, wenn sie sich als Lebensmacht bereits erprobt haben. In der christlichen Urgemeinde ist der lebendige Mutterschoß, aus dem die ältesten Evangelien geboren sind und ihren eigenartigen Sinn empfangen haben.

Daraus ergeben sich zwei Gesichtspunkte für unsere Untersuchung, die uns den Sinn der Evangelien weiter erschließen werden. Die Themata, die die Evangelien behandeln, sind zunächst Fragen der Jünger, der ersten Christengemeinde, die sie an das Leben Jesu stellen, und das Evangelium oder die Evangelien sind die Antworten auf diese Fragen, die die Evangelisten durch die Komposition von Jesusworten und Jesustaten geben. Aber nicht nur Fragen der Jünger, der ersten Christengemeinde sind sie, sondern auch Fragen der später gewonnenen Christen, und die Evangelien sind auch die Antwort auf ihre Fragen, und zwar wiederum durch die Komposition der Worte Jesu und der Ereignisse seines Lebens.

Unsere heutige Untersuchung wird uns das bestätigen und uns tiefer in den Sinn der Evangelien einführen. Sie wird es tun, indem sie Beispiele aus dem Matthäus-, Markus- und Lukasevangelium anführt und zugleich zeigt, wie das Evangelium gegenüber verschiedenen Lebensverhältnissen und gegenüber verschieden gearteten Menschengruppen einer Entwicklung unterworfen ist, die seinen Sinn nicht ändert, ja oft erst erschließt und seine wunderbare Spannweite deutlich offenbart.

1. Die messianische Frage

Es ist ohne weiteres klar, daß den Jüngern das Leben Jesu, wie es sich unter ihren Augen abspielte, große Rätsel aufgab. Schon während der Wanderjahre Jesu sahen sie sich oft vor Rätsel gestellt, die sie sich nicht zu deuten vermochten. Seine Lehre vom Himmelreich (Mt. 13, 10 ff., Mk. 4, 10 ff, Lk. 8, 9 ff.) und die Verkündigung seines Leidens (Mt. 16, 20 ff.; 17, 22 f.; 20, 17 ff.) vor allem machten alle Vorstellungen vom Reiche des Messias im höchsten Maße fragwürdig, die sie bisher gehabt und mit heißer Seele festgehalten hatten. Aber die beseligende Nähe des Meisters, die überzeugende und bezwingende Macht seiner Persönlichkeit beruhigte sie über alle Fragen, die das ganz Neue seiner Lehre, die aufrüttelnde Gewalt seines Lebens an sie stellten. Das wurde anders, als Jesus von ihnen gegangen. Sie waren allein, und nun wurden Fragen in ihnen lebendig, die teils in ihnen geschlummert, teils nur leise

sich hervorgewagt, und Rätsel traten vor ihre Seele, die in der Urgemeinde nach einer Lösung drängten.

Eine Frage mußte sich ihnen vor allen nahelegen: Wie steht das Alte Testament zu Jesus? Er war mit dem Anspruch aufgetreten, der verheißene Messias des auserwählten Volkes zu sein. Aber die Offenbarung seiner Messianität entsprach nicht den Erwartungen, die sie mit ihr verknüpfen zu müssen meinten. Und doch mußte er sich, wenn sie nicht an ihm oder dem Alten Testamente irre werden und an der Kontinuität der Heilsordnung Gottes verzweifeln sollten, vor dem Alten Testamente, den Offenbarungen der Propheten rechtfertigen. An zwei Punkten seines Lebens mußte vor allem diese Rechtfertigung sich bewähren, zunächst an dem Punkte, der die Grundlage für jede Diskussion über Jesu Messianität darstellte, und dieser Punkt war seine Geburt aus dem Geschlechte Davids, die messianische Bewährung Jesu in seiner Jugendgeschichte. Der ganze erste Hauptteil des Matthäusevangeliums steht unter dem Gesichtspunkt der messianischen Frage an das Jugendleben Jesu und sein erstes Auftreten. Die Komposition desselben ist die Antwort, die der Evangelist durch eine bestimmte Auswahl von Ereignissen aus dem Leben Jesu auf sie gibt. Er beginnt mit dem Stammbaum (1, 1—1, 17), der als Einleitung in das ganze Evangelium und den ersten Hauptteil gilt und die Davidsfrage genealogisch beantwortet. Dann bringt er zunächst fünf Perikopen, in denen er die Geburtsgeschichte Jesu (1, 18—25), die Anbetung der Weisen (2, 1—12), die Flucht nach Ägypten

(2, 13—15), den Kindermord von Bethlehem (2, 16—18), die Rückkehr nach Nazareth (2, 19—23) erzählt. Nach einer Einleitung, die das Auftreten des Täufers schildert (3, 1—12), führt er dann wieder fünf Perikopen zusammen: die Taufe Jesu im Jordan (3, 13—17), die Versuchung Jesu in der Wüste (4, 1—11), Jesu Auftreten in Galiläa (4,12—17), die Gewinnung der ersten Jünger (4, 18—22) und Jesu Predigt in Galiläa (4, 23—25). In diesen zweimal fünf Perikopen ist die messianische Frage das innere Kompositionsprinzip, das Ereignisse der Jugend Jesu und der Eröffnungszeit seines messianischen Wirkens zur messianischen Antwort zusammenschließt. Die fünf ersten Perikopen erscheinen als Erfüllungen messianischer Weissagungen, die Geburtsgeschichte als Erfüllung der Weissagung von dem Sohn der Jungfrau und dem Emanuel (Js. 7, 14; 8, 8), die Erzählung der Anbetung der Weisen als Erfüllung der Weissagung von dem Fürsten Israels, der aus Bethlehem hervorgehen soll (Mich. 5, 1), die Flucht nach Ägypten als Erfüllung der Weissagung von dem Sohn, den Jahve aus Ägypten ruft. (Os. 11, 1), der Kindermord von Bethlehem als Erfüllung der Weissagung von den Klagen zu Rama (Jes. 31, 15), die Rückkehr nach Nazareth als Erfüllung der Weissagung: Er wird ein Nazaräer genannt werden. Die Jugendgeschichte Jesu hat sich also dem Evangelisten als messianisch bestätigt.

Von demselben Kompositionsgesichtspunkt sind die folgenden fünf Perikopen beherrscht. In der Taufe im Jordan wird Jesus

öffentlich zum Messias geweiht und vom himmlischen Vater als Messias öffentlich anerkannt. In der Versuchungsgeschichte erprobt sich Jesus im Widerstand gegen die pseudomessianischen Insinuierungen Satans als der vom Vater proklamierte Messias, in der dritten Perikope eröffnet er seine messianische Predigt, er gewinnt dann seine ersten Jünger und zieht mit ihnen durch Galiläa, um eine breitere Basis für sein messianisches Werk zu gewinnen. Dem Evangelisten gilt es darum als erwiesen, daß die messianische Frage an Jesu Jugendleben und erstes Auftreten eine Antwort gefunden hat, die Jesu Anspruch auf seine Messianität rechtfertigt.

Noch an einem anderen Punkte mußte sich vor allem die messianische Frage an Jesu Leben beantworten, an dem Punkte, an dem die Messianität Jesu am meisten fragwürdig erscheinen würde, wenn sie sich nicht vor dem Forum des Alten Testaments ausweisen würde, und dieser Punkt war Jesu Leiden und Tod, das große Ärgernis im Leben Jesu für jeden Juden, für den antiken Menschen überhaupt. Dieses Ärgernis mußte die Darstellung der Leidensgeschichte wegräumen; sie mußte zeigen, daß auch das Alte Testament die Erscheinung des Messias im Gewand der Erniedrigung, des Leidens geschaut hatte. Wir begegnen daher bei Matthäus und Johannes vor allem dem Bestreben, Leidensereignisse mit den Worten des Alten Testaments zu schildern, so den Verrat des Judas (Mt. 26, 15), das Gebet Jesu im Ölgarten (Mt. 26, 38), das Zeugnis Jesu vor dem Hohenpriester (Mt. 26, 64, Mk. 14, 62), die Darreichung des

mit Galle vermischten Weines (Mt. 27, 34), die Verteilung der Kleider Jesu (Mt. 27, 35), die Lästerung der Juden (Mt. 27, 39 ff.), oder wir beobachten, wie sie diese Ereignisse als Weissagungserfüllungen kennzeichnen, so die Zerstreuung der Jünger (Mt. 26, 31, Zach. 13, 7), der Ankauf des Töpferackers mit den dreißig Silberlingen, die Judas in den Tempel geworfen hatte (Mt. 27, 9 f., Zach. 11, 12 f., Jes. 32, 6 f.). Im Johannesevangelium geht die Entwicklung der Darstellung weiter. Der Hinweis auf erfüllte Weissagungen vermehrt sich, wir begegnen ihm beim Hinweis auf den Verrat des Judas (Joh. 13, 18), auf den Haß, den Jesus findet (Joh. 15, 25), auf den Sohn des Verderbens (Joh. 17, 12), auf die Verteilung der Kleider (Joh. 19, 24), auf die Schonung der Gebeine (Joh. 19, 36), auf den Lanzenstich (Joh. 19, 37). Das Zitat Ps. 22, 19 bei Mt. 27, 35 hat sich Joh. 19, 24 geradezu in einen Weissagungsbeweis verwandelt. Die Evangelisten finden also das Leiden Jesu fast Zug um Zug in den messianischen Zukunftsbildern des Alten Testaments vorgezeichnet und damit die messianische Frage an Jesu Leben und Leiden beantwortet.

Es ist uns somit deutlich geworden, wie die Frage nach der Rechtfertigung der Messianität Jesu im Lichte des Alten Testaments die Evangeliendarstellung beherrscht, besonders an den zwei Punkten, bei denen sie sich vor allem entscheiden mußte. Es hatte eine Zeit im Leben der Jünger gegeben, in der sie die Schrift noch nicht verstanden (Joh. 20, 9) und dem Leben des Meisters verständnislos gegenüberstanden. Diese Zeit war

jetzt überwunden. Im Lichte der Vollendung des Lebens Jesu hatten sie durch das Transparent des Alten Testaments die Erscheinung des Messias in immer klareren und schärferen Zügen schauen und verstehen gelernt. Es mußte ihnen selbstverständlich daran liegen, ihre Erkenntnis auch denen zu vermitteln, die mit derselben messianischen Frage zu ihnen kamen. In der Komposition der Evangelien, insoweit sie unter dem Gesichtspunkt der Messianität Jesu erfolgt ist, ist ihre Antwort enthalten.

2. *Die Frage nach dem Leben der neuen Gerechtigkeit*

Damit war das Grundproblem, das die Jünger und ersten Christen im Leben Jesu sehen mußten, gelöst. Jesus war der Messias, er war der Begründer des neuen Gottesreiches. Seine Mission war darum entscheidend für die Lebensgestaltung, die sie von nun an wählen mußten. Sie zu erkennen, den Willen Jesu an ihr Leben zu erfassen, darauf ging nun ihr größtes Interesse. Es ist jetzt noch sichtbar, mit welchem Eifer und welcher Sorgfalt die Urgemeinde die Frage nach dem Leben, das der Wille Jesu von ihr forderte, sich vorgelegt hat, wie sie sich der Worte Jesu erinnerte, wie sie sie ordnete, zum Reichgottesprogramm des Messias zusammenschloß und in ihm die Antwort, die Lösung des Problems fand, das ihr Leben auf eine neue Grundlage stellte. Sie liegt uns in der sogenannten Bergpredigt vor. Sie wird eingeleitet durch die acht Seligkeiten, die der Evangelist aus der Lehrtätigkeit Jesu her-

aushebt und gleichsam als die programmatischen Leitsätze seiner Reichgottesethik an die Spitze stellt. Dann folgen die drei Sprüche vom Salz der Erde, vom Licht der Welt und von der Stadt auf dem Berge, die die Aufgabe der Jünger im Reiche Gottes charakterisieren. An sie schließt sich die eigentliche Bergpredigt an, die durch die Komposition des Evangelisten deutlich als der Lebensweg der neuen Gerechtigkeit gekennzeichnet ist, die Jesus an die Stelle der pharisäischen setzen will. Die Art, wie der Evangelist den Lebensweg der neuen Gerechtigkeit zeichnet, ist ein Beweis dafür, mit welchem Ernst die Urgemeinde sich um die Erkenntnis des Willens Jesu, insofern er sich an ihr Leben wendet, beschäftigt hat. In dreimal sieben Abschnitten ordnen sie mit Hilfe der Systematik und des Stichworts die Worte und Sprüche Jesu so, daß die Ethik Jesu nach drei Hauptgesichtspunkten thematisch zur Darstellung kommt.

Im ersten Abschnitt (5, 17—48) wird das Wesen oder die Vollkommenheit der neuen Gerechtigkeit behandelt: sie ist tiefer, vollkommener als die pharisäische; sie regelt nicht nur das äußere Tun, sondern fordert vor allem eine neue Gesinnung, ein neues Herz, einen neuen Menschen: „Das Verbot des Mordes verschärft Jesu (darum) bis zum Verbot des Zornes, das Verbot des Ehebruchs bis zum Verbot der Begierde, das Verbot leichtfertiger und gegen die Frau nachteiliger Ehescheidung bis zum Verbot der Scheidung überhaupt (d. h. aber zum Verlangen der stärksten Selbstüberwindung,

die es gibt), das Verbot des Meineids bis zum Verbot des Schwurs. Das Verbot der Vergeltung wird beseitigt, Rache und Rechtsuchen werden abgelehnt, an die Stelle eines ehrlichen Feindeshasses wird eine vollkommene Feindesliebe in Gesinnung, Wort und Tat gesetzt[3]." Und Jesus stellt diese Forderungen nicht, um etwa bloß die Gebote und Verbote des alttestamentlichen Gesetzes zu verschärfen, sondern um ein neues Menschentum zu gestalten, ein Menschentum der Liebe, der Vergebung und Versöhnlichkeit, der vollkommenen Reinheit im geschlechtlichen Leben, der zarten, überwindungsstarken Rücksicht gegen die Frau, der vollen Wahrhaftigkeit und Selbstlosigkeit; er fordert also eine Vollkommenheit, die aus einer neuen Wurzel lebt, die ein vollständiges, ein radikales Umdenken und Umkehren voraussetzt, die in einer Lebensreinheit der Menschen gipfelt, für die kein Opfer zu groß ist, weil sie aus Gott geboren ist und Gottes Vollkommenheit in der Menschheit verwirklichen soll.

Im zweiten Abschnitt (6, 1—34) wird dann die Ausübung der neuen Gerechtigkeit behandelt. Jesus knüpft an die Frömmigkeitsübungen des Judentums an; er läßt sie bestehen; er fordert sie: Almosengeben, Beten, Fasten. Aber sie müssen aus der neuen Lebenswurzel hervorgehen, die er in die Seelen gesenkt hat; aus tiefster, aufrichtigster, heiligster Gesinnung müssen sie entspringen und dürfen nur zwei Augen zu Zeugen haben wollen, das Auge Gottes und das eigene. Sie dürfen nur ein Ziel kennen: Gott. Und nicht nur die Fröm-

migkeitsübungen müssen ganz auf Gott konzentriert werden, auch alles Sorgen, alles Arbeiten, alle Berufstätigkeit. Gott fordert das ganze Herz, duldet keine Vorbehalte, keine Kompromisse, keine zwischen den Schätzen der Erde und des Himmels, zwischen ihm und dem Mammon, zwischen Leib und Seele. Jesu Forderung geht also auf den ganzen Menschen; sein Auge muß ganz hell sein und darf nur eine Blicklinie verfolgen, die nämlich, die auf Gott geht. Von ihr aus wird alles bestimmt, alles geleitet, alles beherrscht, was in den Tätigkeitsbereich der neuen Gerechtigkeit fällt.

Im dritten Abschnitt endlich (7, 1—23) wird das Thema der Reichgottesethik in der Bergpredigt zu Ende geführt; man kann dem Abschnitt die Überschrift geben: Wichtigkeit und Notwendigkeit der neuen Gerechtigkeit. In sieben lose aneinander gereihten, logisch nicht verbundenen Sprüchen wird der gewaltige Schwung der Bergpredigt zur Höhe geführt. Da steht zunächst die Mahnung, nicht zu richten, die so hoch über alles selbstgerechte Aburteilen hinausführt und im Spruch vom Splitterrichter zu solch ernster Selbstkritik anhält, daß das Richten anderer Recht und Anlaß verliert. Auf sie folgen zwei Sprüche, die lose in den Zusammenhang des dritten Abschnittes hineingeschoben sind, freilich Sprüche von großer Wucht und bezwingendem Trost. Im ersten („Gebet das Heilige nicht den Hunden und werfet eure Perlen nicht den Schweinen vor, damit sie dieselben nicht zertreten mit ihren Füßen und sich umkehren und euch zerreißen") tritt die Lebensordnung der

neuen Gerechtigkeit auf eine Höhe, in der sie aus der Verflechtung mit allen Lebensordnungen, die die Antike kennt, herausgelöst wird, damit sie in ihrer Reinheit und welterneuernden Kraft bewahrt werde. Im zweiten („Bittet, so wird euch gegeben werden usw.") wird die Gotteskindschaft des Jüngers Christi einer Liebe des Vaters im Himmel versichert, die mit reicher Fülle gibt dem, der ihn bittet. Mit dem folgenden Spruch („Alles, was ihr wollt, das euch die Menschen tun, das tut ihr auch ihnen; das ist das Gesetz und die Propheten") wird der Faden von 7, 1 ff. (nicht richten) wieder aufgenommen. Alle Liebesforderungen Jesu finden in ihm eine Formulierung, die die Höhe, das Maß der Liebe nicht ausdenken läßt: alles eigene Wünschen, das unsere Freude, unser Glück, unsere Seligkeit erhöht, umschreibt den gewaltigen Kreis der Verpflichtungen, die dem Bruder, der Schwester gelten.

Das ist der Weg des neuen Lebens der Gerechtigkeit, die Jesu verkündet. Er ist freilich eng, und wenige sind es, die ihn finden; aber es ist der einzige, der zum Leben führt (7, 13—14). Nicht Gebote und Verbote helfen uns ihn gehen, sondern eine Neugeburt und ein neues Menschentum, das wie ein guter Baum durch seine innerste, wurzelhafte Güte gute Früchte hervorbringt (7, 15 ff).

Den Schluß der Bergpredigt bilden die Gleichnisse vom Hausbau (7, 24—27). In ihnen faßt der Evangelist zusammen, was ihm die Antwort auf die Frage nach der Mission des Messias für unser Leben bedeutet: Sie ist ihm ein Lebensbau,

eine Lebensordnung, die, auf unerschütterlichem Grund ruhend, für die Ewigkeit aufgerichtet ist.

Der Sinn der Bergpredigt ist uns somit klar geworden. Sie ist die Antwort auf die Frage, was der Messias für das Leben der Jünger und der Urgemeinde zu bedeuten hat. Sie ist die durch Komposition gewonnene Summe der Reichgottesethik, die die Lebensordnung der neuen Gerechtigkeit zeichnet, auf die der Jünger Christi verpflichtet ist. Sie ist die Lösung eines Problems, das sich nach der Beantwortung der Messiasfrage den Jüngern aufdrängen mußte, des Problems nämlich, welche entscheidende Wendung das Leben nehmen müsse, nachdem es durch den Glauben an den Messias Jesus einen neuen Anfang gefunden hatte. Das Leben der Jünger und aller derer, die sich um sie scharten, war durch die Erscheinung des Messias im höchsten Maße fragwürdig geworden und hatte nun in der sogenannten Bergpredigt eine neue Richtung, Sinndeutung und Zielstellung gefunden.

3. *Die Frage nach dem Recht der neuen Gerechtigkeit*

Die praktisch bedeutsamste Frage der Urgemeinde war nun beantwortet. Die Antwort war von außerordentlich großer Tragweite. Sie bedeutete einen Bruch mit der ganzen Vergangenheit, wie er größer nicht sein konnte. Sie vollzog eine Loslösung von der pharisäischen Religiosität, die das bisherige Leben vollständig entwurzelte und es in einen Boden senkte, aus dem es vollkommen neu entsprießen und sich entfalten sollte. Der

Schritt, den die ersten Christen aus dem Mutterland des Judentums in die neue Christusgemeinschaft tat, war also entscheidend und bedurfte scharfer Begründung. Die Evangelisten entziehen sich ihrer nicht. Und indem sie dieselbe verstärken und vertiefen, greifen sie auf die Messiasfrage zurück, die den Anfang ihrer Auseinandersetzungen gebildet hatte. Ihre Antwort erfolgt freilich jetzt in einem anderen Sinne als es im Anfang des Evangeliums geschehen ist. Sie ist in den Kapiteln 8 und 9 gegeben, die dreigliederig aufgebaut sind und in denen jedes der drei Glieder drei Perikopen umfaßt. Jedes der drei Glieder strebt aber sodann einem Höhepunkt zu; er wird jedesmal im letzten Glied, in der letzten Perikope erreicht und gibt die Antwort auf die Messiasfrage, die in diesem Abschnitt des Matthäusevangeliums gestellt ist. Die Antwort, die in jedem der drei Glieder des Abschnittes gegeben wird, ist freilich nur eine Teilantwort. Alle drei Teilantworten gehören zusammen und vereinigen sich zur Gesamtantwort auf die Messiasfrage, die jetzt erhoben wird.

Die drei Perikopen des ersten Gliedes dieses Abschnittes (8, 1—17) erzählen die Heilung eines Aussätzigen, die Heilung des Knechtes des Hauptmanns von Kapharnaum und die Heilung der Schwiegermutter des Petrus. Der Bericht über die Heilung der Schwiegermutter des Petrus schließt mit den Worten: „und alle, die ein Leid hatten, heilte er, damit erfüllet würde, was durch den Propheten Jesaias gesagt ist in dem Wort: Er nahm unsere Schwachheiten auf sich, unsere Krank-

heiten trug er." (Js. 53, 4.) Es war also im Leben Jesu auch das wahr geworden, was der Prophet vom Messias vorausgesagt hatte: Er war der Heiland der Kranken.

Die folgenden drei Perikopen erzählen dann die Beschwörung des Sturmes, die Heilung zweier Besessener und die Heilung des Gichtbrüchigen. Der letzte Bericht gipfelt in dem Nachweis, daß der Menschensohn, der vom Propheten Daniel in einer Vision geschaute Messias, die Vollmacht hat, Sünden zu vergeben. Also auch das Prädikat der Sündenvergebung, das nach der Überzeugung der Pharisäer nur Gott eignet (Mt. 9, 3), zeichnet Jesus aus und bestätigt seine Messianität.

In den drei letzten Perikopen endlich wird die Auferwekkung der Tochter des Jairus und die Heilung des blutflüssigen Weibes (als Erzählungseinheit), die Heilung zweier Blinder und eines stummen Dämonischen erzählt. Die Komposition der drei Perikopen hat ihren Gipfelpunkt in der Heilung des stummen Dämonischen, die die Massen so in Staunen setzt, daß sie ausrufen: „Noch nie ist solches in Israel vorgekommen" (9, 33). Jesus hat sich also auch als Beherrscher der Dämonenwelt erwiesen und zum dritten Male seine messianischen Ansprüche und Forderungen beglaubigt. Der Evangelist faßt dann das gesamte messianische Wirken Jesu mit den Worten zusammen: „Und Jesus zog umher in allen Städten und Dörfern und lehrte in ihren Synagogen und verkündete das Evangelium vom Reich und heilte alle Krankheiten und Gebrechen" (9, 35).

So hat sich uns also gezeigt, daß auch der Abschnitt des Matthäusevangeliums, der auf die Bergpredigt folgt, unter dem Einfluß der Problematik komponiert ist, die die Urgemeinde in Spannung hielt. Er stellt die Messiasfrage von neuem, nicht deswegen, um ein theoretisches Interesse zu befriedigen, sondern deswegen, um das größte Lebensinteresse der Urgemeinde zu klären und um die Verpflichtung auf die Lebensordnung der Bergpredigt mit allem Nachdruck einzuschärfen und sicherzustellen.

Auch innerhalb dieses Abschnittes tritt diese praktische Tendenz des Evangelisten deutlich hervor. Er hat in kunstvoller Anordnung zwischen die zwei ersten und zwei letzten Teile des Abschnittes jedesmal zwei Forderungen eingeschoben, die Jesus an seine Nachfolger stellt oder die er ablehnt. Die ersten zwei Forderungen lauten: „Und ein Schriftgelehrter trat herzu und sagte zu ihm: die Füchse haben Höhlen und die Vögel unter dem Himmel haben Nester, der Sohn des Menschen aber hat nicht, wo er sein Haupt hinlege. Ein anderer aber von den Jüngern sagte zu ihm: Herr, erlaube mir erst hinzugehen und meinen Vater zu begraben. Jesus aber sagt zu ihm: Folge mir nach und lasse die Toten ihre Toten begraben" (8, 18—22). Das Bekenntnis zum Messias legt also ungeheuere Verpflichtungen auf; es bindet an die Gestaltung des Lebens, das er selbst geführt hat, und verlangt eine Freiheit der Seele, die weder durch Besitz noch durch Rücksichten auf die Familie gehemmt wird. Es führt zu einer Lebensgemeinschaft des

Jüngers mit dem Meister, der alle Interessen irdischer Lebensgestaltung und Lebensgemeinschaft unter allen Umständen untergeordnet werden müssen. Zwischen die zwei letzten Teile des Abschnittes hat der Evangelist zwei Forderungen eingeschoben, die Jesus ablehnt; zunächst die Forderung, nicht mit Zöllnern und Sündern Tischgemeinschaft zu pflegen (9, 9—13), und dann die Forderung, seine Jünger zum Fasten zu verpflichten, wie Johannes der Täufer und die Pharisäer ihre Jünger zum Fasten anhalten (9, 14—17).

Die erste Ablehnung läuft in dem programmatischen Satze aus, der den Sinn der messianischen Mission Jesu zum Ausdruck bringt: „Nicht Gerechte zu rufen bin ich gekommen, sondern Sünder" (9, 13b). Er beleuchtet blitzartig die seelische Gesamtsituation, in die Jesus mit seiner Mission eintritt. Sie ergeht nicht an diejenigen, die gerecht sind, d. h. sich gerecht dünken, die in dem Bewußtsein leben, in ihrer Gesetzesgerechtigkeit die innere Bereitschaft für das messianische Heil zu besitzen; sie ergeht vielmehr an die Sünder, d. h. an diejenigen, die in der Überzeugung von ihrer Sündhaftigkeit das messianische Heil nur von der unendlichen Gnadenherablassung Gottes erwarten. Ihnen wird er der Messias, der Heiland und Erlöser. Die pharisäische Seelenverfassung, die im Vertrauen auf die Werke des Gesetzes des Heiles glaubt sicher zu sein, versteht den „Ruf" des Messias nicht, wohl aber die demütige, schuldbewußte Heilssehnsucht des Sünders. Die zweite Ablehnung verschärft diesen Gedanken noch und führt ihn auf

eine Formel, die eine Vermittlung zwischen der pharisäischen Lebensordnung und der der Bergpredigt grundsätzlich ausschließt. Sie ist veranlaßt, wie schon gesagt wurde, durch die Forderung der Pharisäer, die Jünger fasten zu lassen. Jesus lehnt die Forderung ab in dem Gleichnis vom Bräutigam und dem Brautführer (9, 15), und dann fährt er fort: „Niemand setzt einen Lappen von ungewalktem Tuch auf ein altes Kleid; denn sein Einsatz reißt ab vom Kleide, und es entsteht ein schlimmerer Riß. Auch legt man nicht neuen Wein in alte Schläuche; oder aber die Schläuche zerreißen, und der Wein läuft aus, und die Schläuche sind hin; sondern neuen Wein legt man in neue Schläuche und so halten sich beide" (9, 16—17). In diesem Gleichnis erreicht die Auseinandersetzung Jesu mit der pharisäischen Lebensauffassung ihren Höhepunkt. Er schildert zwei Handlungsweisen, die durchaus unvereinbar sind, und illustriert damit die Tatsache, daß kein Schritt führt von der pharisäischen Lebensordnung zum Evangelium. Es gibt hier keine Vermittlung, kein Kompromiß. Die Lebensordnung der neuen Gerechtigkeit hat neue Voraussetzungen, setzt neue seelische Bedingungen, baut ein neues Leben. Das Bekenntnis zum Messias führt auf eine neue Straße, die weit abgeht von dem breiten Weg, den der Pharisäismus wandert.

Wir sehen also: Die Probleme des Urchristentums sind zu einer weiteren Lösung fortgeschritten. Nach den wuchtenden Forderungen der Bergpredigt war die Frage nach ihrer Berechtigung lebendig geworden. Die Messiasfrage tauchte von neuem

auf. Die Antwort gaben die dreimal drei Wunderzyklen, die von einem neuen Gesichtspunkt aus mit einem starken Ja auf die Messiasfrage erwiderten. Und mit diesem Ja wurden neue Forderungen verbunden; sie steigerten das Bekenntnis zum Messias zur Verpflichtung zu seiner Nachfolge und zeigten in schärfster Linienführung den Weg der neuen Lebensordnung, der sich nimmermehr mit dem Weg der pharisäischen Lebensordnung kreuzen wird.

Die Verpflichtung zur neuen Gerechtigkeit war nun sichergestellt. Ein Zurück zur pharisäischen Gerechtigkeit gab es nicht mehr. Aber diese Verpflichtung zur neuen Gerechtigkeit durfte nicht auf das Individuum beschränkt bleiben; sie drängte zu einer Lebensordnung, die die Menschheit umfassen sollte. Sie durfte nicht nur eine Angelegenheit des einzelnen sein, sondern mußte die größte Angelegenheit der Gemeinschaft werden. Den Gedanken des Apostolats trug sie darum notwendig in ihrem Schoße.

4. Die Frage nach dem Apostolat der neuen Gerechtigkeit

Und Jesus „rief seine zwölf Jünger herbei", berichtet der Evangelist im Anschluß an den vorhergehenden Abschnitt, „und gab ihnen Vollmacht über unreine Geister, nämlich sie auszutreiben und alle Krankheiten und Gebrechen zu heilen. Die Namen aber der zwölf Apostel lauten: Erstens Simon, genannt Petrus, und Andreas sein Bruder, und Jakobus, der Sohn des Zebedäus, und Johannes sein Bruder, Philippus und Bartholo-

mäus, Thomas und Matthäus, der Zöllner, Jakobus, der Sohn des Alphäus, Simon der Kananäer, und Judas, des Iskariote, derselbe, der ihn verriet" (10, 1—4).

Wann die Apostelwahl geschehen ist, berichtet der Evangelist nicht. Das chronologisch-historische Faktum hat für ihn hier kein Interesse. Er spricht nur von der Übertragung apostolischer Vollmachten an die Jünger und zählt die Namen der zwölf Apostel auf, um die Situation für die sich anschließende Aussendungsrede zu schaffen und ihre Adressaten zu kennzeichnen. Sein Interesse haftet also an etwas anderem. Ihn wie die Urgemeinde hat die Frage beunruhigt, wie nach dem Willen Jesu das Apostolat der neuen Gerechtigkeit auszuüben sei, wie das Leben der neuen Gerechtigkeit sich zum Gemeinschaftsleben der Menschheit auswachsen müsse, und indem sie nach der Antwort suchen, die ihnen Jesu Worte auf das apostolische Berufsproblem gegeben haben, stellen sie durch Komposition die sogenannte Aussendungsrede zusammen, die die Grundzüge der apostolischen Berufsethik enthält.

Die Rede beginnt mit der Sendung der Jünger: sie kennzeichnet ihre Vollmachten, bestimmt ihre Missionsausrüstung und regelt ihr Verhalten bei der Mission (10, 5—16). Worte von ungeheurer Wucht und Tiefe spricht Jesus zu ihnen. Indem er ihnen Vollmachten gibt, die nur Gott zu eigen sind (Kranke heilen, Tote zu erwecken usw.), macht er sie zu Organen göttlicher Allmacht und Liebe. Indem er sie mit der äußersten Armut (Schaffet kein Gold noch Silber noch Münze

in eure Gürtel usw.) ausrüstet, nimmt er ihnen alles, worauf sie natürlicherweise das Vertrauen auf den Missionserfolg stützen könnten, und macht ihnen äußerste und selbstloseste Bedürfnislosigkeit und größtes Gottesvertrauen zur Pflicht, weil sie die einzig wirksame Ausrüstung zur Mission sind. Und indem er ihnen befiehlt, in dem Hause, in das sie eingekehrt sind, zu bleiben, also ihre Wohnung nicht zu wechseln, will er, daß sie jedem Verdacht genußsüchtiger Selbstsucht wehren. Sie sollen in dem Maße Werkzeuge Gottes sein, daß alle selbstsüchtigen Interessen ausgeschaltet und nur Gottes Gnade und Liebe in ihnen und durch sie wirksam sind. Auf unbegrenzter Selbstlosigkeit baut sich also das apostolische Leben auf.

In dem folgenden Abschnitt der Aussendungsrede werden die Forderungen apostolischer Selbstlosigkeit noch verstärkt und erhöht. Jesus sagt seinen Jüngern voraus, daß sie an Ratsversammlungen ausgeliefert, in den Synagogen gegeißelt und vor Statthalter und Könige geführt werden um seinetwillen, daß selbst die eigenen Brüder gegen sie aufstehen und die Väter gegen die Kinder und die Kinder gegen die Eltern und sie zum Tode bringen werden. Freilich, je mehr sie auf ihr eigenes Ich verzichten, um so mehr wird Gottes Weisheit und Gnade in ihnen wirksam sein: „Wenn sie euch ausliefern, dann sorget nicht, wie oder was ihr reden sollt; denn es wird euch in jener Stunde gegeben werden was ihr reden sollt . . ., der Geist eures Vaters ist es, der durch euch redet" . . . „Wer aber ausharrt bis ans Ende, der wird selig werden." An dem Leidens-

schicksal Jesu selbst sollen sie in den Verfolgungen, die sie zu erwarten haben, den Weg zu seiner Lebenshöhe und Lebensreinheit erkennen (10, 17—25).

Das apostolische Leben eröffnet den Jüngern also eine sehr düstere Zukunft. Aber durch alles Dunkel der Zukunft bricht ein Lichtstrahl, der mut- und vertrauenerweckend in ihre Seele leuchtet: Die Haare ihres Hauptes hat der Vater im Himmel gezählt (10, 30). Mit dem Maße ihrer Aufopferung wächst ihr Recht auf Gottvertrauen. „So fürchtet euch denn nicht . . . Wer überall sich zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem will auch ich mich bekennen vor meinem Vater in den Himmeln" (10, 31, 32).

Jesu Mission drängt auf Scheidung der Geister. Frieden mit der Welt, Frieden mit der Leidenschaft, einen Frieden des Kompromisses zu bringen, ist er nicht gekommen. Der Sinn seiner Mission ist das Schwert, der Kampf, die Spannung, und indem das Schwert siegt, das Schwert Gottes gegen die Welt, das Schwert des Geistes gegen das Fleisch, das Schwert der Gnade gegen die Natur, kommt der Sinn seiner Mission auch in den Jüngern, in den Seelen der Menschen zum Durchbruch: „Wer sein Leben findet, wird es verlieren, und wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden" (10, 39).

Freilich, nicht nur Leiden und Verfolgungen werden der Jünger harren. Sie werden auf ihren Missionsreisen auch zu Menschen kommen, die sie wie den Meister oder wie einen Propheten aufnehmen und an ihnen die Werke der Liebe tun

werden. Diese sollen wissen, daß sie mitnichten um ihren Lohn kommen (10, 40—42).

Damit schließt die Aussendungsrede; der Evangelist gibt ihr, wie immer am Schluß seiner Kompositionsreden, die Umklammerung: „Und es geschah, als Jesus zu Ende war mit der Verordnung an seine zwölf Jünger, zog er von dannen, um zu lehren und zu verkünden in ihren Städten" (11, 1).

So hat sich uns auch die Aussendungsrede als ein Kompositionsstück erwiesen, das den Sinn hat, auf die Frage des Jüngerberufes mit den Worten Jesu zu antworten. Die Problematik des urchristlichen Lebens, insofern die apostolische Berufsethik durch sie berührt wurde, findet in ihr ihre Lösung.

Unsere Untersuchung muß hier wiederum haltmachen. Es ist nicht möglich, im Rahmen unseres Vortrages alle Probleme aufzurollen, die das Urchristentum bewegt und die es im Lichte der Lehre und des Lebens Jesu gelöst hat. Wir würden dann noch Fragen begegnen, wie der nach der Stellung Jesu zum Sabbat, zur mündlichen Tradition der Juden, zu den Ärgernissen in der Gemeinde, zur Parusie usw., und wir würden immer wieder feststellen können, wie die Kompositionsstücke des Evangeliums die Antwort Jesu auf diese Fragen geben. Es ist uns auch nicht möglich, in unserem Referat die Problematik des urchristlichen Lebens durch alle Evangelien hindurch zu verfolgen und zu beobachten, wie das Evangelium in das Leben der Antike hineinwächst und wie es auf die immer neuauftauchenden Probleme

und Fragen des christlichen Lebens eingeht und durch die Komposition von Jesusworten und Jesustaten die Maßstäbe und Richtlinien des christlichen Lebens aufstellt.

Das Resultat, dem wir im heutigen Vortrag zustreben mußten, ist durch die bisherigen Ausführungen genügend gesichert. Der Sinn der Evangelien hat sich uns erschlossen. Ihre merkwürdige Komposition hat den Charakter einer auflösenden Analyse verloren, der nach dem ersten Vortrag entstehen konnte. Sie hat die Form der Evangelien als verinhaltlichte, durchgeistigte Form offenbart, die sie hoch über eine mechanistisch-chronologische Berichterstattung und über naive Volkserzählung erhebt. Sie erscheint als im lebendigen Strom der apostolischen Überlieferung gestaltete Form und hat uns zu einer Deutung derselben geführt, die in ihrer Beziehung zum Leben liegt, die Forderungen ausspricht von ungeheurer Tragweite, die sich an das Leben wenden. Sie sind der Niederschlag von Bewegungen, die zwischen zwei Polen hin und her führen. Der eine Pol ist Jesu Wort und Leben und der andere Pol ist das Leben der Urgemeinde, das Leben der Menschheit überhaupt. Fragen, die dieses Leben an Jesus stellt, finden in den Evangelien ihre Antwort. Forderungen, die Jesus an das Leben der Menschen gerichtet, sind in ihrer Beziehung auf diese Fragen zu einer kunstvollen Komposition zusammengefaßt. Evangelium und Leben bedingen sich also gegenseitig: Das Leben ist die große Frage, die an das Evangelium gestellt wird; das Evangelium ist die gewaltige Antwort, die das Leben erhält. Die Frage, die das Leben stellt, ist die Frage nach seiner

Gestaltung. Die Antwort, die das Evangelium gibt, ist sein Anspruch, die Norm dieser Lebensgestaltung zu sein.

Die Evangelien sind also eine Formung von Daten des Lebens Jesu, aber nicht eine Formung, deren Sinn auf ihr selbst beruht, sondern eine Formung, die sich mit starken Ansprüchen an das Leben wendet. Sie sind eine Gestaltung des Lebens Jesu, die die Gestaltung unseres Lebens sein will. Ihr Sinn ist also mit einem Worte der, die Lebensform des Menschen zu sein. Und damit kommen wir zu dem Thema unseres dritten Vortrags.

III. Das Evangelium als Lebensform des Menschen

Unsere Untersuchung hat uns bis zu dem Punkte geführt, wo wir erkannten, daß die Evangelien die Lebensform des Menschen sein wollen. Aus der inneren Genesis der Evangelien heraus hat sich uns ihr Sinn erschlossen und ist uns deutlich geworden, daß sie mit dem Anspruch zu uns kommen, unser Leben durch sie von Grund aus gestalten und formen zu lassen.

Der Sinn der Evangelien geht also auf den Menschen, den ganzen Menschen. Dieser steht mit seinen Nöten und Ängsten, seinen Fragen und Problemen vor dem Anfang der Evangelienbildung. Er ruft aus der Qual seiner tiefsten Entwurzelung nach einem neuen Lebensgrund, einer neuen Menschwerdung. Und aus dem Schoße derer, die zu den Jüngern Jesu gehörten, antwortet das Evangelium als die Komposition der Jesusworte und Jesustaten, die den neuen Lebensgrund aufzeigen und die neue Menschwerdung schaffen. Sie führen den Menschen zu Jesus, und indem sie ihm die lebendigste Jesusgemeinschaft vermitteln, vollziehen sie die Formung seines Lebens, die den Sinn seines Daseins ausdrückt.

Unsere Untersuchung führt uns also tiefer als es auf den ersten Blick scheinen konnte. Sie antwortet nicht nur auf die Frage, wie das Evangelium die Lebensform des Menschen wird. Und sie bereitet nicht nur eine Antwort vor, die anzuerkennen uns zur freien Wahl gestellt ist. Das Evangelium ist der Kommentar des Lebens Jesu, es ist die Sinndeutung seiner Mission an die Menschheit. Es wendet sich mit einem Imperativ an uns, dem wir unser Leben schulden, und zwar deswegen, weil es nicht nur den Sinn des Lebens Jesu, sondern auch den Sinn unseres eigenen Lebens ausspricht.

Es heißt also, uns selbst verstehen, wenn wir das Evangelium als Lebensform des Menschen begreifen. Es heißt auf den Grund unseres Lebens stoßen, wenn wir die Lebensform des Evangeliums finden. Es heißt, an unserer wahren, übernatürlichen Menschwerdung bauen, wenn wir unsere Lebensformung nach dem Evangelium beginnen. Von diesem Gesichtspunkt sind die folgenden Ausführungen bestimmt. Sie wollen und können nicht das ganze Evangelium als Lebensform des Menschen behandeln, sie wollen und können nur im Rahmen dieses Vortrags die Grundlinien, die Wesenszüge zeichnen, die tiefste seelische Haltung aufzeigen, die das Evangelium als Lebensform, und zwar als wesentliche Lebensform des Menschen erkennen läßt.

1. Grundlage der Lebensform des Evangeliums

Das Evangelium ist als εὐαγγέλιον, als frohe Botschaft nur zu verstehen auf dem Hintergrund der pharisäischen Lebens-

ordnung, die es überwinden will. Sie haben wir kurz zu zeichnen, um die Grundlage zu finden, auf der die Lebensformung durch das Evangelium sich aufbauen muß.

Die pharisäische Lebensform ist die δικαιοσύνη τοῦ νόμου oder die δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου, wie der Apostel Paulus sie nennt, jene Lebensform also, die aus der Kenntnis und Beobachtung des Gesetzes erwächst (Röm. 10, 5; Gal. 3, 21; Röm. 3, 20; Phil. 3, 9; Gal. 2, 16). Sie hat nach rabbinischer Auffassung folgende Voraussetzungen: Jede Erfüllung des Gesetzes ist ein Gehorsamsakt gegen den göttlichen Gesetzgeber und gibt den Anspruch auf ein Verdienst bei Gott, während die Gesetzesübertretung in Schuld bringt bei Gott und Strafe nach sich zieht. Verdienst und Schuld bestimmen das rechtliche Verhältnis des Menschen zu Gott. Überwiegen die Verdienste die Schuld oder die Gesetzesübertretungen, dann ist der Mensch ein Gerechter; er hat Anspruch auf die Belohnung Gottes. Geht das Maß der Gesetzesübertretungen oder der Übertretungsschulden über das Maß der Gesetzesbeobachtungen oder Verdienste, dann ist der Mensch ein Frevler; er verfällt der göttlichen Strafe. Der pharisäische Mensch steht also in einem streng rechtlichen Verhältnis zu Gott; es läßt sich genau rechnerisch bestimmen und feststellen.

Diese Auffassung des Verhältnisses des Menschen zu Gott formt eine charakteristische Geisteshaltung, die pharisäische. Der pharisäische Mensch ist Gesetzesmensch; als Gesetzesmensch ist er an den Wortlaut, den Buchstaben des Gesetzes gebunden.

Thorastudium ist darum seine erste und höchste Pflicht. Mit der Kenntnis der buchstäblichen Gesetzesformulierung hat er den ersten wichtigen Schritt der Gesetzesbeobachtung getan. Mit der buchstäblichen Erfüllung eines Gebotes muß dem Gesetz Gehorsam geleistet werden. Erst sie macht Gott dem pharisäischen Menschen zum Schuldner.

Diese Stellung zum Gesetz, zu seinem Buchstaben, hat die pharisäische Kasuistik hervorgebracht. Sie hat den Zaun um das Gesetz gezogen, die παράδοσις τῶν πατέρων, die Überlieferungen der Väter geschaffen, die eine sichere Kenntnis des Gesetzes garantieren und seine buchstäbliche Beobachtung gewährleisten sollen. Der Buchstabe des Gesetzes ist darum das Formprinzip der pharisäischen Geisteshaltung. Er umschreibt den Raum, in dem sich der pharisäische Mensch bewegt. Er bestimmt wesentlich seine Geisteslage. Mögen auch subjektive Momente, wie die Furcht vor Gott, die Selbstüberwindung, die Liebe, den Wert der Gesetzeserfüllung erhöhen, eine wesentliche Umwertung erfährt sie durch dieselben nicht. Der Buchstabe allein, die buchstäbliche Gesetzeserfüllung kennzeichnet die Lebenshöhe, bestimmt wesentlich die juristischen Ansprüche, die der pharisäische Mensch Gott gegenüber zu erheben hat. Er macht den pharisäischen Gerechten; er ist der Zahlenmesser der Verdienste, die er sich bei Gott erwirbt[4].

Aus dieser Geisteshaltung ersteht ein eigenartiger Menschentyp; aus ihr ergibt sich eine charakteristische Sinndeutung des Lebens. Zwar hält sich der pharisäische Mensch an Gottes

Gesetz gebunden; eine minutiöse Kasuistik zieht die geradezu starre Linie, die Mensch und Gott verknüpfen soll. Trotzdem ist nicht von Gott her die pharisäische Menschenart geformt, sondern vom Menschen her. Seine Leistung schafft seinen sittlichen Wert und führt ihn so nahe an Gott heran, daß dieser ihn als Gerechten anerkennen muß. Und an dieser Leistung ist es nicht die innere Qualität, die ihren wesentlichen Wert bestimmt, sondern die Quantität, die rechnerisch meßbare, am Maß des Buchstabens kontrollierbare äußere Handlung. Der Sinn des pharisäischen Lebens wird darum auch nicht im Lichte Gottes deutlich; er besteht vielmehr in der Selbstbewegung des eigenen Ich, das vom Buchstaben des Gesetzes getrieben wird; er ist Selbstgerechtigkeit, Selbstverdienst, das Gott verpflichtet. So objektiv die pharisäische Lebensform normiert erscheinen mag, im tiefsten Grunde bleibt sie dennoch im Subjekt verhaftet, weil die objektive Norm das Maß der subjektiven Gerechtigkeit bestimmt, weil die objektiv normierte Gerechtigkeit sich rein auf dem Boden des Subjekts entfaltet. Das Objekt ist die Preistafel des subjektiven Wertes. Die pharisäische Ethik und Religion ist deswegen durchaus anthropozentrisch und darum individualistisch. Sie stellt gesellschaftliche Schranken auf, sie klassifiziert die Menschen, nicht auf Grund äußerer, beruflicher Lebensformen, sondern auf Grund innerer, angemaßter religiöser Wertmaßstäbe. Der Pharisäer betet: „Ich danke dir, Gott, daß ich nicht bin wie die anderen Menschen, Räuber, Übeltäter, Ehebrecher oder auch wie dieser Zöllner"

(Lk. 18, 11). Dieser Individualismus zieht immer weitere Kreise. Ganze Schichten des eigenen Volkes werden gehaßt und verfolgt. Das gesetzesunkundige Landvolk (Amhaarez) trifft der Fluch des Pharisäers: „Dieser Haufe, der das Gesetz nicht kennt; verflucht sind sie" (Joh. 7, 49). Die individualistische Spaltung geht noch tiefer. Er züchtet einen religiösen Nationalstolz, der den Samaritaner von der Liebe ausschließt und den Nichtjuden dem Zorne Gottes preisgibt. Er sieht in der Rasse, in der Zugehörigkeit zum Judenvolk den Anspruch auf das messianische Heil: „Wir haben Abraham zum Vater" (Mt. 3, 9). Der pharisäische Individualismus zeigt also eine gerade Linie auf von der individualistischen Selbstgerechtigkeit des einzelnen zur Selbstgerechtigkeit einer Klasse und von dieser zur Selbstgerechtigkeit der Rasse, der Nation. In ihr findet die pharisäische Lebensform jene in die Menschheit eindringende Zuspitzung, die sie zur Quelle ewiger Konflikte, ewigen Kampfes und zur Trägerin aller persönlichen, klassenmäßigen und nationalen Selbstsucht macht. In schroffstem Gegensatz zu ihr steht die Lebensform, die das Evangelium den Menschen vermittelt.

Niemand hat das mit sichererem Instinkt gefühlt als die Pharisäer selbst. Sie empfanden das Auftreten Jesu als eine Kampfansage gegen ihre Lebensordnung, wie sie stärker, gewaltiger, sieghafter ihnen noch nicht entgegengetreten war. Ihre Opposition gegen Jesus setzt darum sofort in dem Augenblicke ein, wo er beginnt, die Lebensordnung der neuen Ge-

rechtigkeit zu verkünden. Als scharf gezogene Antithesen zur pharisäischen Lebensordnung werden die Grundlinien seiner Lebensordnung deutlich und in ihrer ungeheuren Tragweite verständlich.

Jesus beginnt die Verkündigung seiner Lebensordnung mit einem Worte, das den Sinn der weltgeschichtlichen Situation, in der er steht, so scharf wie möglich beleuchtet. Er ruft ein Wort in die pharisäische Welt hinein, das mit unerbittlichem Imperativ ihr Ende fordert und eine neue Grundlage des Lebens bedeutet: „Von da an begann Jesus zu verkünden: Μετανοεῖτε, denket um, kehret um, tut Buße, denn das Himmelreich ist herbeigekommen“ (Mt. 4, 17). Dieses Μετανοεῖτε „denket um!“ ist ein Ende und ein neuer Anfang, ist ein Niederreißen und ein Aufbauen; ein Anfang, der nur durch das Ende, das er herbeiführt, verständlich wird, ein Aufbauen, dessen Grundlage nur durch Niederreißen sichtbar wird, das also nur im Kontrast gegen die pharisäische Lebensform seinen charakteristischen Sinn offenbart.

Μετανοεῖτε, denket um! In immer neuen Antithesen, in ausdrücklich gesprochenen oder auch nur gedachten zieht es sich durch das ganze Evangelium hindurch und fordert eine vollständige, radikale Umstellung des pharisäischen Menschen, eine wurzelhafte Umwertung seiner Werte. Der pharisäische Mensch sieht sein Heil in den Werken des Gesetzes; Jesu erster Heilruf, erste Seligpreisung gilt aber den Armen im Geiste, also nicht denen, die ihren ethischen Leistungen vertrauen, sondern

denen, die im Bewußtsein ihrer sittlich-religiösen Unzulänglichkeit und Sündhaftigkeit ihr Heil von Gottes Erbarmen erwarten (Mt. 5, 3). Der pharisäische Mensch vertraut seiner seelischen Gesundheit, er bedarf nicht des Arztes (Mt. 9, 13), er glaubt sich der Bußpflicht enthoben, weil er gerecht ist (Lk. 15, 7), aber Jesus spricht: „Selig sind die Trauernden, denn sie werden getröstet werden" (Mt. 5, 4), also diejenigen, die in der Erkenntnis ihrer Sündhaftigkeit, ihres Mißverdienstes ob der Nähe des Himmelreiches Bußtrauer empfinden, sich der Gnade Gottes für unwürdig erachten, aber gerade deswegen ihrer gewürdigt werden. Der pharisäische Mensch betet: „O Gott, ich danke dir, daß ich nicht bin wie die anderen Menschen, wie die Räuber, Übeltäter, Ehebrecher oder auch wie dieser Zöllner. Ich faste zweimal in der Woche und gebe den Zehnten von allem, was ich habe" und wird nicht gerechtfertigt. Der neue Mensch, dessen Typus der Zöllner vorstellt, ist sich seiner gänzlichen Unzulänglichkeit bewußt und betet: „Gott, sei mir armem Sünder gnädig" und geht gerechtfertigt nach Hause (Lk. 18, 9 ff.). Der pharisäische Mensch beansprucht für seine Gesetzesbeobachtung den ihm rechtlich zustehenden Gotteslohn, Jesus aber spricht: „Wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen ist, dann sprecht: Wir sind unnütze Knechte; wir haben getan, was wir zu tun schuldig waren" (Lk. 17, 10). Der pharisäische Mensch verschließt sich in seiner stolzen Selbstgerechtigkeit die Tore des Himmelreiches, und Jesus spricht zu ihnen das erschreckende, jeglichen Phari-

säismus tief vernichtende Wort: „Wahrlich ich sage euch, die Zöllner und die Dirnen kommen vor euch in das Himmelreich“ (Mt. 21, 31). Vor allem selbstgerechten, noch so edlen Menschentum stehen die heilsbegierigen, büßenden Zöllner und Sünder vor den Toren des Himmelreiches.

Μετανοεῖτε, denket also um! Der Sinn dieses Wortes, mit dem Jesus das Evangelium eröffnet, gräbt tief über die Grenzen unseres Ich hinaus bis auf den letzten, tiefsten Grund unseres Daseins, auf Gott. Es deutet auf einen Anfang der neuen Lebensordnung, der nicht im eigenen Ich, sondern in Gott und von Gott gemacht wird. Er bezeichnet einen Weg zur Gerechtigkeit, der nicht vom Ich, sondern von Gott ausgeht, und fordert deswegen seelische Voraussetzungen, stellt Bedingungen, die im Munde Jesu Armut im Geiste, Bußtrauer heißen. Ein Seelenzustand wird gefordert, bei dem wir nur an den Tod denken können: „Alles Irdische ist aufgehoben, alles Menschliche ist durchgestrichen. Es ist ein Hingeben und Hingegebenwerden, wie es im Sterben über uns alle kommt.“ Der Tod des selbstgerechten Ich ist der Anfang des Lebens, das den Sinn unseres Daseins bedeutet. Wir müssen die Stadien dieses Lebens, dieser Lebensentwicklung zeichnen, wie das Evangelium sie von uns fordert.

Nicht vom Menschen her erschließt sich uns der tiefste Sinn des Lebens, sondern von Gott her. Nicht in der Selbstbewegung des Ich wird die Bestimmung des Lebens offenbar, sondern in einer Bewegung des Lebens, deren Antrieb, Kraft und Ziel

Gott ist. Die Welt Gottes muß in die Welt des Menschen hineinragen, damit diese sich auf ihren Sinn besinnen kann. Gottes Gnade und Erbarmen muß sich zum Menschen herniederneigen, damit er seines Heiles harren darf. Nicht Selbstgerechtigkeit, nicht Selbsterlösung bedeutet also den Sinn seines Lebens, sondern die Gerechtigkeit, die Gott ihm schenkt, die Gnade, durch die Gott ihn seiner Bestimmung bewußt macht.

Der Mensch selbst ist also absolute Heilsunzulänglichkeit, ist absolute Leistungsunfähigkeit für den Anfang der neuen Gerechtigkeit, die Jesus verkündet. Sein ethisches Können und Wollen verpflichtet Gottes Heilserbarmen nicht für sein Leben; es ist reine Gnade. Das Bewußtsein der sittlich religiösen Unzulänglichkeit seines Lebens — Armut im Geiste — schafft die seelische Disposition, in die Gottes Erbarmen eingeht und in dem Maße eingeht, als es allen Selbstgerechtigkeitsdünkel, allen individualistischen Selbsterlösungswahn überwunden hat. Gott ist also der absolute Anfang des neuen Lebens, und der Tod des Ich ist der Boden, in dem es Wurzel faßt.

Und es ist auch der Boden, in dem es wächst und zur Blüte treibt. Alle individualistische Selbstgerechtigkeit vergiftet ihn. Im Kampf des Ich, des sich gerecht dünkenden Individuums, verzehrt es seine Kraft. Je mehr es wächst und blüht, das Gottesleben in der Seele, um so mehr muß das Ich ersterben. Nur als das seiner Unzulänglichkeit bewußte Ich kann es das Organ des neuen Lebens in Gott sein. Dieses „von sich selbst los sein" ist die Armut im Geiste, der das Himmelreich verheißen

ist; es ist die Bußtrauer, die in den Trost des Himmelreichbesitzes verwandelt wird. Es ist für alle der Anfang, der Fortschritt, die Vollendung des Heiles, und kann durch keine noch so große sittlich-religiöse Leistung ersetzt werden. Im Gegenteil, diese „Selbstlosigkeit" macht erst jene sittlich-religiöse Leistung möglich, die vor Gott Wert hat; sie ist die Eins, die vor unseren sittlich-religiösen Handlungen steht und ohne die sie alle Nullen sind; sie schafft den Raum in unserer Seele, der von Gott erfüllt wird. Sie ist die Μετάνοια, das Umdenken, die Umkehr, die Buße, von der Jesus spricht: „Wenn ihr nicht Buße tut, werdet ihr alle in gleicher Weise zugrunde gehen" (Lk. 13, 3—5)[5].

Μετανοεῖτε, denket um! bedeutet also eine Wendung in unserem Denken und Leben, wie sie radikaler und für unser stolzes Ich schmerzlicher nicht gedacht werden kann. Der Tod des selbstgerechten, leistungsstolzen Ich ist der Anfang, der Fortschritt und die Vollendung des neuen Lebens in Gott. Aber nicht nur, wie es sich im einzelnen Individuum entfaltet, sondern auch in der Gemeinschaft, wie es sich fort von Bruder zu Bruder, von Schwester zu Schwester entzündet.

Der pharisäische individualistische Mensch ist ein Herrschermensch, er dünkt sich als Übermensch und zwingt dem Mitmenschen seinen Willen auf (Mt. 9, 9 ff; 15, 1 ff.; 23, 1 ff.). Jesus aber preist die Sanftmütigen selig (Mt. 5, 5), diejenigen, die, ihrer eigenen Unzulänglichkeit und Bußnotwendigkeit bewußt, sich zu Werkzeugen der Gnade und des Erbarmens Gottes

machen und in Geduld und Demut auf die Stunde warten, da es Gott gefällt, seine Herrschaft in den Seelen und in der Menschheit aufzurichten. Der pharisäische Mensch ist ein Gesonderter (Perischim), er hat seinen Namen daher, daß er einen Riß in das Volk, in die Gesellschaft trägt, daß er scheidend, trennend wirkt. Jesus aber spricht: Selig sind die Friedensstifter (Mt. 5, 9), die des Friedensamtes Gottes unter den Menschen walten und sie zur Liebes- und Friedensgemeinschaft führen. Der pharisäische Mensch macht sich selbst zur Lebensnorm für andere Menschen, er schaltet das Gesetz Gottes aus, um Menschensatzungen an seine Stelle zu setzen (Mt. 15, 6), Jesus aber bindet die Jünger an die überindividuelle, objektive Norm seiner göttlichen Lehre: „Ein Jünger ist nicht über dem Meister; jeder muß geschult sein wie sein Meister" (Lk. 6, 40). Der pharisäische Mensch glaubt das Kommen und Vermitteln des Gottesreiches geknüpft an die selbstgerechte Gesetzeswissenschaft; Jesus aber betet: „Ich danke dir, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dieses verborgen hast vor Weisen und Verständigen, den Unmündigen aber geoffenbart hast" (Lk. 10, 21). Der pharisäische Mensch meint, im Thorastudium, in der religiösen Gelehrsamkeit die Schlüssel des Himmelreiches zu besitzen, Jesus aber spricht zu Petrus: „Selig bist du, Simon, Sohn des Jonas; denn Fleisch und Blut haben dir das nicht geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist" (Mt. 16, 17).

Μετανοεῖτε, denket um! das ist auch hier die Forderung, die Bruder und Bruder, Schwester und Schwester im Reiche Got-

tes zusammenführt. Nicht Machtmittel, nicht religiöse Gelehrsamkeit, nicht rhetorisches Können, nicht seelsorgliche Sensationen bauen das Gottesreich in den Seelen auf, sondern Armut im Geiste, Buße, Selbstlosigkeit, die alles pharisäische Selbstvertrauen überwindet und ein demütiges Werkzeug der Gnade Gottes an den Seelen schafft. „Das Törichte vor der Welt hat Gott auserwählt, um die Weisen zu beschämen, und das Schwache vor der Welt hat er auserwählt, um das Starke zunichte zu machen" (1. Kor. 1, 27 f.). Der Tod des selbstvertrauenden, leistungsstolzen Ich ist der Vermittler des neuen Lebens in den Seelen. In dieser furchtbaren Spannung zwischen Tod und Leben ist das Geheimnis der Seelenerweckung beschlossen. In ihr leuchtet der erschütternde Sinn des Μετανοεῖτε des Evangeliums, insofern es das Verhältnis von Bruder zu Bruder, von Schwester zu Schwester im Reiche Gottes ordnet: Der Bruder wird dem Bruder zum Führer, zum Erwecker seiner Seele, wenn er sich zum selbstlosen, sich selbst und seines Könnens vergessenden Diener der Gnade Gottes macht. Alle auf sich selbst vertrauende, auf die eigene Kunst und das eigene Geschick, auf die Mittel der Sinnesfesselung und der intellektuellen Spannung sich stützende Betriebsamkeit des Menschen richtet Schranken auf, die der Gnade Gottes den Zugang zur Seele des Bruders versperren. Das Μετανοεῖτε, denket um! fordert Mittel der Seelenerweckung, die die entscheidende Macht der Gnade, nicht des eigenen Seins und Könnens ergreifend offenbaren[6].

2. Die Entwicklung der Lebensform des Evangeliums

Die Grundlage der Lebensform des Evangeliums ist somit offenbar: Die Armut im Geiste, die Buße, die im Verzicht auf alle Selbstgerechtigkeit besteht, ist der Boden, auf dem sie Wurzel faßt, und ist der Weg, der der Gnade den Zugang zu den Seelen eröffnet. Auf dieser Grundlage baut die Lebensform des Evangeliums in der Seele auf, in ihr werden die Linien sichtbar, nach denen sich die Lebensformung durch das Evangelium vollzieht. Auch sie wird am klarsten als Antithese zur pharisäischen Lebensform verständlich.

Dem pharisäischen, individualistischen Menschen ist der Gedanke fremd, daß das Göttliche in einer Gestalt erscheint, die die Merkmale des Menschlich-Gebrechlichen, des Niedrigen an sich trägt. Er hält die Erscheinung des Göttlichen an die Form des Erhabenen, Übermenschlichen, Bezwingenden gebunden und meint, sie müsse stets von einem Glanz umflossen, von einer Hoheit getragen sein, die die Erinnerung an alles Menschlich-Kleine und Niedrige bannt. Es war darum die Überzeugung des Pharisäers, daß das Reich Gottes, der Messias, mit großem äußeren Gepräge erscheinen (Lk. 17, 20) und eine Macht entfalten werde, die ein Reich „von dieser Welt" (Joh. 18, 36) begründen, die Weltherrschaft Israels herbeiführen und ihm, dem Pharisäer, Anteil an seiner Macht und Größe verleihen werde. Auch die Jünger Jesu standen im Banne dieser Überzeugung und Erwartung. Das Leben des Meisters, wie es sich

vor ihren Augen entfaltete, war die große Sphinx ihres Lebens, der sie absolut verständnislos gegenüberstanden. Ihre Lösung glaubten sie mit den Pharisäern in dem Reich „von dieser Welt" erwarten zu müssen. Sie selbst beschäftigte unausgesetzt die Frage, welche Machtstellung ihnen in diesem Reiche beschieden sein werde (Mt. 18, 1 ff.; 20, 20 ff.). In den Wundertaten Jesu konnten sie darum nur die Vorbereitung auf den Augenblick sehen, in dem er die Herrschaft in Israel an sich reißen und sich auf den Thron Davids erheben werde (Mt. 21, 1 ff.; Lk. 24, 21; Apg. 1, 6). Sie waren alle im pharisäischen Individualismus befangen, der vom Reiche Gottes den Dienst am eigenen Ich fordert. Sie glaubten eine Lebensform in der Gemeinschaft mit Jesu zu gewinnen, die ihre individualistischen Ansprüche befriedigen würde. Sie meinten in ein Reich Gottes eingehen zu können, das ihnen zugleich den Besitz und die Macht „dieser Welt" sichern würde. Sie sahen also den Sinn ihres Lebens in einer Harmonisierung, die ihnen Gott und die Welt, den Himmel und die Erde in gleicher Weize zu eigen gab.

Das war und ist eine ungeheure Täuschung. Jesus spricht: „Das Reich Gottes kommt nicht in Aufsehen, mit äußerem Gepränge" (Lk. 17, 20), „es ist nicht von dieser Welt" (Joh. 18, 36). Alles, was „Welt" ist, im Individuum oder in der Gemeinschaft, in der Kunst oder Wissenschaft, in der persönlichen ethisch-religiösen Leistung oder in der sensationsmäßigen Aufmachung religiöser Veranstaltungen, ist nicht das Trans-

parent des Göttlichen, das in die Seele dringt und sie umwandelt. Das Göttliche widerstrebt jeglicher Säkularisierung: es sucht eine Erscheinung, die die Übermacht, die einzig entscheidende Kraft des Göttlichen offenbart und darum nicht das, was „Welt" ist, als Organ gebraucht, sondern das, was nicht „Aufsehen", nicht „äußeres Gepränge", nicht die Herrlichkeit des Ich zur Schau trägt.

Genau so und nicht anders sieht Jesus das neue Leben, das neue Menschentum in den Seelen, lebendig werden und sich entfalten. Er stellt Forderungen, die uns den Atem rauben können: „Keiner von euch, der nicht allem entsagt, was er hat, kann mein Jünger sein" (Lk. 14, 33). „Wenn einer zu mir kommt und haßt nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Bruder, Schwestern, ja sein eigenes Leben, so kann er mein Jünger nicht sein" (Lk. 14, 26—27). „Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Denn wer sein Leben retten will, muß es verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden" (Mt. 16, 24—25). „Denket nicht, daß ich gekommen bin, Frieden auf die Erde zu bringen; ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Ich bin gekommen, zu entzweien einen Menschen mit seinem Vater, die Tochter mit ihrer Mutter, die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter, und seine eigenen Leute werden des Menschen Feinde sein" (Mt. 10, 34—35). „Den Becher, den ich trinke, sollt ihr trinken, und mit der Taufe, mit der ich getauft werde,

sollt ihr getauft werden" (Mk. 10, 39). „Die Könige der Völker herrschen über sie, und ihre Machthaber lassen sich gnädige Herren nennen. Ihr aber nicht also, sondern der Größte unter euch werde wie der Jüngste und der Vorsteher wie der, der aufwartet. Denn wer ist mehr? Der zu Tische sitzt oder der aufwartet? Nicht der zu Tische sitzt? Ich aber bin in eurer Mitte wie der, der aufwartet" (Lk. 22, 25 ff.).

Die antipharisäische, antiindividualistische Linie, die die Lebensform des Evangeliums zu ziehen begonnen hatte, wird also weitergezogen. Der Lebensbetrachtung vom Menschen her wird die schärfste Antithese entgegengesetzt. Alles Egoistisch-Menschliche wird durchgestrichen. Alles rein Irdische wird für nichtig erklärt. Allem Weltlichen wird der Kampf angesagt. Eine Scheidung wird vollzogen, die die Fesseln löst, durch die die Seele an die Welt, an das Ich, an seine Behaglichkeit und Herrlichkeit gebunden ist. Der Mensch wird zur Freiheit verpflichtet, zur inneren Loslösung von allen Hemmungen, die die Herrschaft Gottes in der Seele hindern. Jener innere Abstand von den Dingen wird von ihm gefordert, der die gottgewollte Begegnung mit den Dingen ermöglicht, ohne daß die Seele in sie verstrickt wird. Der Tod des selbstgerechten, erdgebundenen, ichbefangenen Menschen muß also die Seele freimachen für das Leben, das Jesus in ihr entzündet. Sterben erzeugt Leben. Das Sterben des Ich, der „Welt" im Ich schafft den Raum für das Leben Gottes in der Seele und bereitet die Einheit von Gott und Mensch, in der durch die Überwindung des Irdisch-Mensch-

lichen die Herrschaft Gottes den Frieden verbürgt. Also wiederum nicht in der Harmonisierung, die das Reich Gottes und das Reich der Welt zu einer Einheit gleichberechtigter Faktoren verbindet, sieht Jesus den Sinn des neuen Lebens, sondern in der Spannung, die nur das Schwert überwindet im Kampfe gegen das selbstherrliche Ich.

In der Niedrigkeit der Demut wird das Ich zum Träger des Göttlichen, in die Selbstlosigkeit des Ich geht die Fülle des Allerhöchsten ein, im ichleeren Raum nimmt die Gottheit ihre Wohnung. Das ist der Sinn der Lebensform des Evangeliums[7].

3. *Christus, die tiefste Deutung der Lebensform des Evangeliums*

Sie bedarf freilich noch der näheren Bestimmung und der tieferen Deutung. Wir werden sie gewinnen, wenn wir uns erinnern, daß das Evangelium der Kommentar des Lebens Jesu ist[8]. Im Evangelium wird das Leben Jesu zur Lebensform des Menschen. Der Sinn des Lebens Jesu schließt uns darum den Sinn der Lebensform des Evangeliums auf.

Das Leben Jesu ist die Erscheinung des Göttlichen in Menschengestalt: der Gottesmensch; es ist nicht eine zufällige Erscheinung des Göttlichen, nicht eine beliebige, willkürliche Offenbarung Gottes, sondern gewiß eine solche, die Wesensmerkmale der Erscheinung des Göttlichen im Menschlichen, im Irdischen aufweist, eine solche, die auf einen Sinn des Lebens Jesu hindeutet, das auch uns die tiefste Sinndeutung unseres Le-

bens gibt. Der von unten, vom Irdischen her bestimmten Betrachtung ist das Leben Jesu freilich ein Ärgernis, ein Zeichen, dem widersprochen wird; aber eben deswegen, weil es dem Verständnis des rein natürlichen Menschen so fern liegt, spricht es den göttlichen Sinn des Lebens Jesu, des Lebens überhaupt aus, und dieser Sinn bedeutet, daß sich der göttliche Reichtum in irdischer Armut, die göttliche Hoheit in menschlicher Demut, die göttliche Reinheit in menschlichem Strafleiden, das göttliche Leben im freiwilligen Tode offenbart.

Das ist eine Wahrheit von größter Tragweite. Sie hat einen zweifachen Sinn; zunächst folgenden: Das Göttliche in Christo haftet an einer Menschennatur, die sich in Armut, Demut, dienender Liebe und am Kreuze erniedrigt hat. Diese arme, erniedrigte, dienende, leidende Menschennatur ist das Transparent des Göttlichen, das in Jesus lebt. Sie ist die Erscheinungs- und Lebensform, die das göttliche Leben Jesu trägt. Der Gottmensch hat also die Einigung des Göttlichen und Menschlichen auf Grund einer erniedrigten Menschennatur vollzogen, damit die Größe seiner Erscheinung nicht irgendwie seiner Menschennatur, sondern dem Göttlichen gehöre und von ihr aus sichtbar werde. Der Gottmensch ist nicht eine Einheit von Gott und Mensch, in der der Mensch auf die Linie des Göttlich-Erhabenen in kultureller Vollendung erhoben ist; er ist vielmehr eine Einheit, in der die Größe des Göttlichen in der Kleinheit und Niedrigkeit des Menschlichen überwältigend durchbricht. Das ist der Sinn der Lebensform des Lebens Jesu.

Mit ihm hängt das andere zusammen, dem wir nachdenken wollen. Christus sagt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater, außer durch mich" (Joh. 14, 6). Wir kommen also zum Vater, wir erreichen mit anderen Worten unsere Wesensbestimmung, wir erfüllen den Sinn unseres Lebens, wenn Christus uns Weg, Wahrheit und Leben wird, wenn Christi Leben unser Dasein formt und gestaltet. Christus ist die typische, vorbildliche Verwirklichung unserer tiefsten Wesensart. Wir verwirklichen unsere Wesensart in dem Maße, als wir Christus in uns gestalten, als wir zu Trägern der gottmenschlichen Erscheinung Christi werden. Daraus ergibt sich eine Folgerung von tiefstem, erschütterndstem Ernst, der sich nicht ausweichen läßt.

In Christus erscheint die Gottheit in einer armen, demütigen, dienenden, gekreuzigten Menschennatur, in der die „Welt" vollständig untergegangen, in der das sich selbst begehrende Ich vollständig verleugnet ist. Diese arme, demütige, erniedrigte, dienende, leidende, gekreuzigte Menschennatur ist die Trägerin seines göttlichen Lebens. Keine andere kann es in uns sein. Durch die Teilnahme an seinem erniedrigten, ichleeren Leben wird das göttliche Leben in uns geboren. In dem Maße, wie sein menschliches Leben uns zur Lebensform wird, bereiten wir unsere Seele zum Schauplatz, zur Bühne göttlichen Wirkens und Waltens. Und so tragen wir die unendlich fruchtbare Spannung zwischen Göttlichem und Menschlichem, das der Sinn des Lebens Jesu ist, in das eigene Leben hinein und er-

füllen den Sinn unseres Daseins, indem wir in der Nachfolge des Menschen Jesus uns bereiten, das göttliche Leben Jesu aus göttlichem Erbarmen zu empfangen.

Das Evangelium als Lebensform des Menschen hat nun seinen klaren, charakteristischen Sinn gewonnen. Es ist die Interpretation des Lebens Jesu und zugleich des neuen Lebens, das Jesus verkündet hat. Es umschreibt den Kreis, in dem sich Jesu Leben und das Menschenleben so einander nähern, daß beide zu einer Lebensgemeinschaft zusammenwachsen. Und dieses Zusammenwachsen muß oder kann sich nur auf dem gleichen Boden vollziehen. Und dieser Boden ist eine Menschennatur, ein Menschenleben, das seine Ichherrlichkeit entthront und es durch seine Armut, Niedrigkeit und sein Leiden zur Trägerin des göttlichen Lebens geschaffen hat. Es ist das Ärgernis des Lebens Jesu, daß es nicht das offenbart, was des Menschen ist, sondern das, was Gottes ist (Mt. 16, 23). Auf der Niedrigkeit des Menschlichen erhebt sich die Größe des Göttlichen. In der Spannung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen erscheint die sieghafte Kraft Gottes. In der Unzulänglichkeit des Menschen triumphiert die einzig zulängliche Macht des Allerhöchsten. Krippe, Nazareth, Golgatha sind die Erscheinungsformen, die das Göttliche tragen, und zwar deswegen, weil sie den reinsten und klarsten Durchbruch des Göttlichen durch das Menschliche ermöglichen.

Auf dem gleichen Boden muß sich die Lebensgemeinschaft des Menschen mit Jesus vollziehen. Nicht was des Menschen,

sondern was Gottes ist, muß die Seele zum Organ des göttlichen Lebens gestalten. Sie muß darum die Stadien der Ichüberwindung durchwandern, die sie am Leben Jesu betrachtet. Auf dem Wege dieser Christuswerdung muß sie zum Christophorus werden, der göttliches Leben trägt, und als Christophorus, als Christusmensch vollendet sie, vollendet der Mensch die Aufgabe und den Sinn seines Lebens. Das Evangelium ist darum die Sinndeutung des menschlichen Lebens, weil es die Deutung des gottmenschlichen Lebens Christi ist; es ist die Lebensform, die dem Menschen jene Gestalt gibt, die zur Erscheinung des göttlichen Lebens werden kann. Es ist das Evangelium nicht der absoluten Weltflucht und ebensowenig das Evangelium der absoluten Weltbejahung, sondern das Evangelium der Weltdistanz, d. h. jener Distanz, die an der Erscheinung des gottmenschlichen Lebens Jesu normiert ist und durch innere Weltüberwindung zur Weltbeherrschung gelangt[9].

Schluß

Wir sind damit zum Ende unserer Vorträge gelangt. Wir haben ein Resultat erzielt, das mit erschreckender Deutlichkeit in die Weltsituation hineinleuchtet, in der wir stehen. Die Welt hat dem Evangelium ein „Moratorium" gegeben, das seit Jahrhunderten zu laufen begonnen hat. Sie hat es ihm gegeben, weil eben das Evangelium nicht „von dieser Welt" ist. Aber die Menschheit hat dieses „Moratorium" nicht ertragen, konnte es nicht ertragen, weil das Evangelium jene Lebensform des Menschen verkündet, in der er seiner Wesensart bewußt wird, seiner Wesenswerdung entgegenwächst und sich dem göttlichen Leben aufschließt. Jede Säkularisierung widerstrebt dem Göttlichen, und darum auch der Wesensbestimmung des Menschen. Sie reißt eine Kluft im Menschen auf, die die Seele bis auf ihre Wurzel verwundet und um so unerträglicher wird, je tiefer sie dringt und je mehr sie sich in der ganzen Menschheit auswirkt. Sie muß zu Katastrophen führen, in denen sich die Seele empört gegen die Gewalt, die ihr angetan wird.

Es ist darum nicht zufällig, daß die Frage nach der Lebensform des Evangeliums auftaucht. Es ist nicht zufällig, daß

eine Besinnung auf die Grundlagen einer neuen Seelen- und Menschheitskultur zum Evangelium zurückführt und den Neuaufbau des Lebens in der Seele und in der Gesellschaft auf seiner Basis errichten will. Alle Kultur, die vom Menschen her die Maße ihrer Arbeit nimmt und ihre Werte bestimmt, trägt den Keim ihres Verfalls und Untergangs in sich. Sie hat nicht die Verheißung, daß göttliche Kraft und Weisheit sie segnet. Mit erschütternder Deutlichkeit, mit blutigem Griffel ist diese Wahrheit in der Geschichte der heutigen Menschheit niedergeschrieben worden. Sie hat die Fragwürdigkeit aller Kultur deutlich greifbar gemacht, die nicht von Gott her ihre Sinngebung empfängt; auch die Fragwürdigkeit jeder religiösen Kultur, die vom Menschen ausgeht und die wesenhafte Spannung zwischen Gott und Mensch überbrücken will. Sie hat mit der Sprache weltgeschichtlicher Katastrophen die Tatsache verkündet: Gott ist das Gericht über die Welt, die Gnade das Gericht über die Natur, das Christentum das Gericht über die Kultur, der Geist das Gericht über das Fleisch, und indem wir uns diesem Gericht unterwerfen, erheben wir die Welt, die Natur, die Kultur zur Mitarbeit, zum Mitaufbau am Reich Gottes. Wir ergreifen den Sinn unseres Lebens und schaffen jene Kultur, die aus Gott geboren ist, und die jene Einheit von Gott und Welt, Gnade und Natur darstellt, aus der der Christusmensch, der christliche Kulturmensch hervorgeht[10].

Wir stehen darum vor einem neuen Anfang. Wir graben nach einem neuen Fundament, das auf den unerschütterlichen Felsen

der Ewigkeit, auf Gott stößt. Von ihm her gewinnen wir die Maße, laufen die Linien, die dem neuen Gebäude Gestalt und Form, Halt und Sicherheit geben werden. Und wie wir uns auf dieses Fundament, auf diese Maße und Linien besinnen, erkennen wir, daß das Leben Jesu der Eckstein des neuen Gebäudes, daß das Evangelium die Form ist, in der Gott im Leben des Menschen zur Herrschaft gelangt und mit ihr Kraft und Friede und Sicherheit in ihm erblühen läßt, und wir entschließen uns, wie der heilige Franz von Assisi spricht, vivere secundum formam sancti evangelii, zu leben nach der Form des heiligen Evangeliums.

Anmerkungen

[1] Die Methode, nach der hier die Eigenart der Evangelien zu erkennen gesucht wird, wird auch von den älteren katholischen Exegeten anerkannt. Es mag genügen, auf Cornelius a Lapide hinzuweisen, der in seinen Commentaria in Quatuor Evangelia (ed. Ant. Padovani I² [Augustae Taurinorum 1912] 31) schreibt: „Evangelistarum scopus et propositum fuit, non omnia dicta factaque Christi enarrare, sed pauca e multis, praecipua e communibus seligere, ut per ea doctrinae et vitae Christi imaginem et quasi ideam nobis proponerent ... Hac de causa saepe non servant ordinem temporis in recensendis Christi dictis et factis; multa etiam silet unus quae alii exprimunt, et tamen sic suam continuat et prosequitur narrationem, quasi nihil sit omissum ... Quocirca non raro jungunt sententias, parabolas, sermones, quae nullum inter se habent nexum vel ordinem, sed alio tempore, alia occasione et de alia materia dictae sunt a Christo." Für den wissenschaftlichen Nachweis der Kompositionszusammenhänge vgl. Soiron, die Logia Jesu. Siehe Anm. [2].

[2] Die geschichtlichen Voraussetzungen und Bedingungen zu dieser Evangelienschreibung werden aufgezeigt in Soiron, die Logia Jesu. Eine literarkritische und literargeschichtliche Untersuchung zum synoptischen Problem (Neutestamentliche Abhandlungen, herausgegeben von Prof. Dr. Meinertz, VI. Band, 4. Heft), Münster i. W., 1916, 145 ff.

Dort wird nachgewiesen, wie die altjüdische Tradition nach dem babylonischen Exil eine Methode der Lehrvermittlung erfand, die das gedächtnismäßige Festhalten der mündlichen Traditionsvorschriften sicherte. Diese Methode bestand darin, daß man die Traditionsvorschriften nach Gesichtspunkten komponierte, die als Gedächtnisstützen dienen konnten. Diese Gesichtspunkte waren dieselben wie im Evangelium: die Zahl, die Systematik und das Stichwort. Seit einigen Jahrhunderten war diese Methode der Traditionsvermittlung bei den Juden bereits üblich gewesen, als die Apostel daran gingen, die Worte Jesu und die Ereignisse seines Lebens zum Evangelium zu sammeln. Es lag nahe, daß sie es nach Gesichtspunkten taten, die ihnen aus der Traditionsvermittlung in ihrem Volke geläufig waren, und von denen sie wußten, daß sie zuverlässige und getreue Träger der Überlieferung seien.

Den Versuch, die Evangelien nach ihrer Zahlenkomposition zu verstehen, macht gleichfalls Cladder S. J., Unsere Evangelien, Freiburg i. B., 1919; für das Markusevangelium auch Rohr in: Theologische Quartalschrift CI (1920) 272 ff.

Es versteht sich von selbst, daß die eigenartige Komposition der Evangelien der Lehre von der Inspiration nicht widerspricht. Die Inspiration schließt die Eigentätigkeit der inspirierten Autoren nicht aus, sie setzt sie voraus, sie unterstützt und erhebt sie zu einer schriftstellerischen Leistung, die die historische Zuverlässigkeit ihrer Berichte sichert. Aber auch die Komposition der Evangelien, die zum großen Teil auf mnemotechnischen Gesetzen beruht, bietet an sich eine starke Garantie für die Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit der urchristlichen Tradition. Vgl. Soiron, die Logia Jesu, 163 ff.

[3] Weinel, Die Bergpredigt (aus Natur und Geisteswelt), Leipzig und Berlin 1920, 44.

[4] Vgl. Strack und Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Band I. Das Evangelium nach Matthäus. München 1922, 250 ff.

[5] Ähnlich der hl. Augustinus, der (De sermone Domini in monte Migne 1232) zur ersten Seligpreisung sagt: Quapropter recto hic intelliguntur pauperes spiritu humiles et timentes Deum, id est, non habentes inflantem spiritum. Nec aliunde omnino incipere potuit beatitudinem, siquidem perventura est ad summam sapientiam: Initim autem sapientiae timor Domini (Eccli. 1, 16): quoniam et e contrario, Initium omnis peccati superbia inscribitur (Id. 10, 15). Superbi ergo appetant et diligant regna terrarum: Beati autem pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum coelorum.

[6] Der heil. Ambrosius schreibt zu Lk. 6, 12 ff. (Expositio in Luc., lib. 5, n. 44): Vocavit . . . discipulos suos et elegit duodecim ex ipsis; quos ad propagandum auxilium salutis humanae per terrarum orbem satores fidei destinaret. Simul adverte coeleste consilium: non sapientes aliquos, non divites, non nobiles, sed piscatores et publicanos, quos dirigeret, elegit; ne traduxisse prudentia, ne redemisse divitiis, ne potentiae nobilitatisque auctoritate traxisse ad suam gratiam videretur; ut veritatis ratio, non disputationis gratia praevaleret.

[7] Der hl. Bonaventura (Questiones disputatae De Perfectione evangelica [Opera omnia Tom. V. Quaestio I 120]) schreibt: Totius perfectionis christianae fundamentum est humilitas, cuius actus est interior et exterior vilificatio sui ipsius, und dann zeigt er, wie die humilitas ostium sapientiae, fundamentum iustitiae und habitiCalum gratiae ist. Zum letzten Punkte führt er aus: Nam gratia facit hominem Deo gratum; gratus autem est Deo, qui cognoscit divinae dignationis et condescensionis donum; nullus autem hoc cognoscit nisi circumspector suae indignitatis; et talis est vere humilis: et hinc est, quod gratia Spiritus sancti super solos humiles

requiescit. Er beruft sich dann auf die Hl. Schrift und auf Augustinus und fährt fort: Huiusmodi autem humilitatis actus est non tantum interior, verum etiam exterior humiliatio et vilificatio sui ...

[8] Sehr schön sagt der hl. Augustinus (In Joannis Evangelium tractatus Migne 1582): Quodam loco in Evangelio Dominus ait, prudentem auditorem verbi sui similem esse debere homini qui volens aedificare, fodit altius, donec perveniat ad fundamentum stabilitatis petrae, et ibi securus constituat quod fabricat adversus impectum fluminis: ut cum venerit, repercutiatur potius firmitate aedificii, quam impulsu suo ruinam faciat illi domui (Matth. 7, 24. 25). Putemus Scripturam Dei tamquam agrum esse, ubi volumus aliquid aedificare. Non simus pigri, nec superficie contenti; fodiamus altius, donec perveniamus ad petram: Petra autem erat Christus (1 Kor. 10, 4).

[9] Vgl. S. Bonaventura (In Hexaëmeron Coll. I 30): Haec est logica nostra, haec est ratiocinatio nostra, quae habenda est contra diabolum, qui continuo contra nos disputat. Sed in assumtione minoris est tota vis facienda; quia nolumus pati, nolumus crucifigi. Tamen hoc est tota ratiocinatio nostra, ut simus similes Deo. In De perfectione evangelica Quaest. II. Art. II. (Opera omnia Tom. V. 151) schreibt er: ... cum Augustinus super Joannem dicat homilia decima quinta: „In omnibus, quae Christus gessit ut homo, hominibus in se credituris praebebat exemplum"; cum Hieronymus dicat, quod etiam si in miraculis non sit a nobis imitandus, in his quae humiliter gessit imitandus est a nobis; cum etiam ipse fuerit universalis forma virtutum in actibus suis. Unde Augustinus de Vera Religione: „Nullum peccatum committi potest, nisi dum appetuntur ea quae ille contempsit, aut fugiuntur quae ille sustinuit. Tota itaque vita eius in terris per hominem, quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit." Quis igitur audeat dicere, quod non sit trahenda ad consequentiam, nisi qui audet dicere, quod Christo non debetur

imitatio in his quae humiliter gessit? Hoc autem si dicimus, quidquid sanctitatis, virtutis et perfectionis est et religio christiana confunditur et subvertitur, et etiam enervatur, quia, qua ratione de hoc dicitur; eadem ratione et de aliis exemplis virtutum dici poterit. Absit autem hoc ab omnibus cordibus christianis.

[10] Das Kulturproblem wird hier nicht weiter verfolgt. Es kam nur darauf an, die tiefste seelische Grundhaltung aufzuzeigen, die das Evangelium als Lebensform des Menschen fordert.

Druck: Münchner Buchgewerbehaus
M. Müller & Sohn, München

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall

GTU Library
3 2400 00589 0110

226.01
S683

Property of
CBF
Please return to
Graduate Theological
Union Library